3 1761 08381333 7

Digitized by the Internet Archive
in 2010 with funding from
University of Toronto

http://www.archive.org/details/monatsschriftf58gese

4992

MONATSSCHRIFT

FÜR

GESCHICHTE UND WISSENSCHAFT DES JUDENTUMS

BEGRÜNDET VON Z. FRANKEL.

Organ der Gesellschaft
zur Förderung der Wissenschaft des Judentums

Herausgegeben

von

Dr. M. BRANN.

Achtundfünfzigster Jahrgang.

NEUE FOLGE, ZWEIUNDZWANZIGSTER JAHRGANG.

BRESLAU.
KOEBNER'SCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG.
(BARASCH UND RIESENFELD.)
1914.

DS
101
M6
Jg. 58

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Der Pentateuch-Kommentar des Joseph Bechor-Schor zum fünften Buche Moses. Von Alfred Zweig . . . . . 49—62

Eine unbekannte jüdische Sekte. Von Louis Ginzberg 16—48, 143—177, 395—425

Der Arbeitsplan der »religionsgeschichtlichen Kommission« in Göttingen. Von M. Brann . . . . . 275—280

Eine mißverstandene Rede Jesu. Von M. Freimann . . 281—289

Das Erdbeben vom Jahre 115 in Palästina. Von Samuel Krauss . . . . . 290—304

Christliche Talmudforschung. Von V. Aptowitzer . . . 386—394

Das Plagium. Von Armin Perls . . . . . 305—322

Die Tefilla für die Festtage. Von J. Elbogen. . . . . 323—325

Die pseudaristotelische Politik. Von S. Horovitz . . . 257—274

Hermann Cohens methodische Begründung des Judentums. Von Jacob Klatzkin . . . . . 1—15, 129—142

Die Schuldennot der jüdischen Gemeinde Metz (1791—1854). Von N. Netter . . . . . 63—80

Das Königlich Westphälische Konsistorium der Israeliten. Von Felix Lazarus 81—96, 178—208, 326—358, 454—479, 542—561

Die jüdischen Realschulen Deutschlands. Von A. Fürst 430—453, 513—541

Die Darstellung der Juden im deutschen Roman des zwanzigsten Jahrhunderts. Von Josef Baß 97—112, 209—240, 359—377, 480—504, 562—585

Bibliographische Übersicht über die im Jahre 1912 erschienenen Schriften. Vom Herausgeber 244—256, 586—592

Elfter Jahresbericht der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums . . . . . 120—125

Protokoll über die Mitgliederversammlung der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums . 125

Seite

Protokolle über die Sitzungen des Ausschusses der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums am 30. und 31. Dezember 1913 126–128

Protokoll über die Sitzung des Ausschusses der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums am 3. Juni 1914 510–512

Notiz.

Psalm XX in der synagogalen Liturgie. Von L. Venetianer 113—114

Besprechungen.

Hussey, Mary Inda, Sumerian tablets in the Harvard Semitic Museum. Von H. Pick 115–119

Idelsohn, A. Z. Die Maqamen der arabischen Musik. Von Arthur Wolfgang . . . . . 378—381

Sidersky, D. Étude sur l'origine astronomique de la Chronologie juive. Von B. Cohn 382–384

Theilhaber, Felix A. Die Schädigung der Rasse durch soziales und wirtschaftliches Aufsteigen bewiesen an den Berliner Juden. Von Julius Rothholz . . . . . , 505—509

Thomsen Peter. Kompendium der palästinensischen Altertumskunde. Von A. Sandler 241–243

Alphabetisches Verzeichnis der Mitarbeiter.

	Seite		Seite
Aptowitzer, V. . . .	386	Krauss, S.	290
Bass, J.	97, 209, 359, 480, 562	Lazarus, F.	81, 178, 326, 454, 542
Brann, M. . .	244, 275, 586	Netter, N.	63
Cohn, B.	382	Perls, A.	305
Elbogen, J.	323	Pick, H.	115
Freimann, M.	281	Rothholz, J.	505
Fürst, A.	430, 513	Sandler, A.	241
Ginzberg, L. .	16, 143, 395	Venetianer, L. . . .	113
Horovitz, S.	257	Wolfgang, A.	378
Klatzkin, J.	1, 129	Zweig, A.	49

Hermann Cohens methodische Begründung des Judentums.

Von Jacob Klatzkin.

Hermann Cohen ist trotz seiner mehr als vierzigjährigen schöpferischen Arbeit auf dem Gebiete der Philosophie keineswegs populär und findet sogar unter Fachkollegen nur wenig Verständnis.

Selbst Lexika, die, um dick zu werden, auch von zweifelhaften Größen ausgiebigen Gebrauch machen, wollen von diesem großen Denker nichts wissen. In den Geschichtsbüchern der Philosophie wird er in der Regel höchstens mit einigen Worten berücksichtigt. Selbst die Neukantianer, die in Cohen den würdigsten Interpreten und Reformator besitzen, umgehen häufig ihren Meister, — erst recht natürlich die Katheder-Philosophen anderer Schulen.

Der Grund für dieses Verhalten ist leicht zu erraten. Die Weltanschauung Cohens ist in ihren Grundprinzipien, wie es die folgenden Kapitel darlegen sollen, die Weltanschauung des Judentums. Die Ethik Cohens verwertet in strenger Methodik die Grundsätze der jüdischen Sittenlehre. So ist es begreiflich, daß man diese »Verjudung« der Ethik einem Katheder-Philosophen nicht verzeihen mag. Es kommt hinzu, daß Cohen sich freimütig gegen gewisse Lehren des Christentums ausspricht. Ohne die üblichen Rücksichten weist er den unethischen Gehalt der Lehre vom Sündenfall nach, die nur dem Feinde aller Ethik, dem Pessimismus, gute Nahrung gibt; demgegenüber findet er die Grundlagen der Sittenlehre im Gedanken der Propheten vom messianischen Zeitalter und von der Transzendenz Gottes.

Auch wendet sich Cohen gegen das »praktische Christentum«, das in den letzten Jahrzehnten eifrig bemüht war, das Judentum zu verdächtigen und ihm sogar die Priorität des Monotheismus zu bestreiten. Er stellt die Exegese bloß, die von christlichen Theologen mit einer unverzeihlichen Leichtfertigkeit an der Bibel geübt wird. Als markantes Beispiel führt Cohen die Exegese am Gebot der Nächstenliebe an, welches im Evangelium nur als Zitat aus dem alten Testamente erscheint und von vielen Theologen als eine evangelische Neuerung gepriesen wird, während Lev. 19, 18 auf die Volksgenossen bezogen wird, obwohl es das. V. 34 deutlich heißt: »Denn wie euer Bürger soll der Fremdling euch sein, der mit euch wohnt, und du sollst ihn lieben wie dich selbst.« Nun ist es einleuchtend, daß, wenn man den Philosophen über den Juden wohl vergessen mag, man den Juden über den Philosophen nie vergessen kann.

Cohen findet aber seine moralische Genugtuung in dem Bewußtsein, daß er diese ungerechte Verkennung eben als — Jude zu erdulden hat. Und es ist ein erhebendes Bewußtsein, an dem jahrtausendelangen Martyrium der jüdischen Ideale mitbeteiligt zu sein.

Konnte nun die Philosophie Cohens ob ihrer »Verjudung« keine richtige Wertschätzung finden, so ist die Frage umsomehr berechtigt, warum der Verfechter der jüdischen Sittenlehre selbst in der jüdischen Literatur nicht die ihm gebührende Beachtung findet? Seine methodische Begründung des Judentums hat noch nicht die Würdigung erfahren, die man hätte erwarten dürfen. Selbst die literarischen Kreise, die das »Wesen des Judentums« zu ergründen bestrebt sind, kennen wohl Lazarus, nicht aber seinen überlegenen Gegner Cohen.

Vielleicht liegt die Schuld für diese Verkennung nicht lediglich an uns, sondern zu einem gewissen Teil an Cohen selbst. Die Darstellungsweise und die Stilart

seiner Werke sind durchaus nicht geeignet, den feinen und komplizierten Ideen Cohens die wünschenswerte Popularität zu verschaffen. Es scheint, als ob Cohen in seiner Stilart von der Befürchtung geleitet wird, daß seine Ideen durch Popularisierung an Vertiefung einbüßen könnten. Und aus Furcht mißverstanden zu werden, wird man oft unverständlich.

Indessen dürfen wir nicht davor zurückschrecken, vielmehr sollen wir uns durch diesen Umstand angeregt fühlen, den Ideengang Cohens zu verfolgen[1]).

[1]) Cohens grundlegende Werke sind: Systematische Begriffe in Kants vorkritischen Schriften nach ihrem Verhältnis zum kritischen Idealismus. Marburg 1873; Kants Theorie der Erfahrung, Berlin 1871; Kants Begründung der Ethik, Berlin 1877; Kants Begründung der Ästhetik, Berlin 1889; Drei Teile der viergliedrigen Philosophie: »Die Logik der reinen Erkenntnis«, Die Ethik des reinen Wissens«, »Ästhetik des reinen Gefühls«, 2 Bände (sämtl. Verlag B. Cassirer, Berlin); Die platonische Ideenlehre, psychologisch entwickelt, in der »Zeitschrift für Völkerpsychologie« von Steinthal, Berlin 1866; Mythologische Vorstellung von Gott und Mensch, das. 1869; Die dichterische Phantasie und der Mechanismus des Bewußtseins, das.; Zur Kontroverse zwischen Trendelenburg und Kuno Fischer, das. 1871; Platons Ideenlehre und die Mathematik, Berlin 1878; Das Prinzip der Infinitesimalmethode und seine Geschichte, Berlin 1883; Von Kants Einfluß auf die deutsche Literatur, Berlin 1883; Leopold Schmidt, in den neuen Jährbüchern für Philosophie und Pädagogik, 1896; Zur Orientierung in den losen Blättern aus Kants Nachlaß, in den Philosophischen Monatsheften, 1890, XX; Vorwort und kritischer Nachtrag zu Lange's Gesch. des Materialismus, 7. Anfl. 1902. Dazu kommen folgende Schriften und Aufsätze jüdischen Inhalts: Ein Bekenntnis in der Judenfrage, Berlin 1880; Die kulturhistorische Bedeutung des Sabbats, 1881; Die Nächstenliebe im Talmud, Marburg 1888; Das Problem der jüdischen Sittenlehre (Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums, 1899, S. 385—400, 433—449); Liebe und Gerechtigkeit in den Begriffen Gott und Mensch (Jahrbuch für jüd. Geschichte und Literatur, III 1900. S. 75—132); Autonomie und Freiheit (Gedenkbuch zur Erinnerung an David Kauffmann, 1900); Religion und Sittlichkeit, Berlin 1907; Innere Beziehungen der Kantischen Philosophie zum Judentum, XXVIII. Bericht der Lehranstalt für Wiss. des Judentums, Berlin 1910. Das Gottesreich im sozialen Judentum 1913. (Einige kleinere Artikel und Zeitschriften sind hier nicht aufgezählt.)

I. Die Methodik.

Hermann Cohen ist, wie bereits hervorgehoben, als Ethiker Verfechter der jüdischen Sittenlehre. Und die Ethik ist ein Teil im philosophischen System, der mit der Logik in einem methodischen Zusammenhang steht. Es ist, wie wir sehen werden, der Idealismus, der die Verbindungslinie zwischen Logik und Ethik bildet. Es ist daher nicht von ungefähr, wenn Cohen das fundamentale Werk »Logik der reinen Erkenntnis«, das erste Buch seines philosophischen Systems — ein Buch, an das man doch mit dem ruhigen Gewissen herantritt: dieses ist nun einmal sicherlich »judenrein« — mit einer Vorrede versehen hat, in der er sein ethisch-jüdisches Credo ablegt[1]).

Als Erkenntnistheoretiker ist Cohen von bahnbrechender Bedeutung. Er verkündet die Macht der Vernunft und kämpft gegen alle Mystik und Romantik. Die Kultur hat das wissenschaftliche Denken zu ihrer Voraussetzung. Die Wissenschaft ist die alleinige Quelle der Wahrheit. Daher muß die Philosophie, wenn sie nicht das Erzeugnis etwaigen Geistreichen, sondern das System des Kultur-Denkens sein soll, auf den Prinzipien der exakten Wissenschaften aufgebaut werden. Daher hat Kant die Methode Newtons als das System der Methoden akzeptiert, während Spinoza

[1]) Er sagt: »Endlich noch ein persönliches Wort, ohne dessen freimütige Aussprache ich in dem Momente, da ich einen Teil meiner Lebensarbeit der Öffentlichkeit übergebe, der Unaufrichtigkeit mich bezichtigen müßte. Die allgemeine Weltlage widerspricht dem Geiste echter Philosophie, der immerdar die Weltanschauung des Idealismus darstellt. Selbst der deutsche Sinn ist von seiner weltbürgerlichen Richtung abgeirrt. Daher die Hintanstellung von Recht und Gerechtigkeit hinter Moral und Wohlfahrt und die Zurücksetzung von Humanität hinter der Religion. Trotz aller dieser traurigen und kränkenden Sturmfahnen halte ich die Zuversicht auf den Sieg der Freiheit und der Wahrheit fest. Und es ist nicht allein mein Glaube an die religiöse Wahrheit des Messianismus, der solchen Optimismus in jeder Zeit und Lebenslage zum Leitstern macht«...

die Philosophie in Religionsphilosophie, die Metaphysik in Ethik aufhob. Hier ist der geschichtliche Unterschied zwischen wissenschaftlicher Philosophie und romantischem Denken der Intuition. Plato, Kepler, Galilei, Newton, Leibnitz, Kant sind für Cohen die Klassiker des wissenschaftlichen Denkens.

Am Anfang ist die Idee, die gesetzgebende Vernunft. Der Mensch schafft die Welt in seiner Idee, das Denken erzeugt die Grundlagen des Seins. Das ist die lebendige Schöpfung des Geistes. Das Denken darf nicht den Ursprung außerhalb seiner selbst haben; weder in der Sinnlichkeit noch in der Anschauung. Das Denken soll seine Kraft im Erzeugen des Seins erproben. Wir dürfen nichts Gegebenes, das dem Denken vorausginge, als Grundlage ansehen. Das Denken darf nicht auf Gaben seitens der Vorstellung oder Empfindung angewiesen werden, wenn anders seine Selbständigkeit oder Ursprünglichkeit gefordert werden muß. So soll die Logik rein von psychologischer Beimischung, die Erkenntnis rein von Empfindung sein, »Logik der reinen Erkenntnis«. Wie das Prinzip der Infinitesimalen in der Mathematik und wie die Hypothesis in der Mechanik, so ist die Idee die Grundlage des Denkens; Grundlage, die zugleich Grundlegung ist. In der Renaissance der Mathematik und der Mechanik hat sich die Platonische Idee als Methode bewährt. Durch die Idee erhält das Reine der Erkenntnis seinen methodischen Wert, denn die Idee ist die Rechenschaft des Begriffes, ist das Selbstbewußtsein des Begriffes. Das Denken wird dadurch Ursprung seiner selbst.

So ist Cohen der strengste Idealist in der Erkenntnistheorie. In dieser Hinsicht geht er noch viel weiter als Kant. Er bezeichnet es als eine Schwäche in der Grundlegung der Kantischen Philosophie, daß sie der Logik eine Aesthetik, dem Denken die Anschauung vorausgehen läßt. Während nach Kant die Dinge vermittelst der Sinnlichkeit

uns gegeben werden, fordert Cohen die Ursprünglichkeit der Erkenntnis, verkündet die Erzeugung des Seins durch das Denken. In diesem Sinne ist die Identität von Denken und Sein, wie sie Parmenides lehrt, entstanden. Das Denken erzeugt die Prinzipien, die Grundlagen des Seins. Generatio — dieser Ausdruck der neuen Mathematik soll das Motto der Logik sein. Die Idee des Infinitesimalen ist die Grundlage der mathematischen Realität. Das Unendliche bildet den Grund des Endlichen. Die Regeln des Endlichen, sagt Leibnitz, reussieren im Unendlichkleinen.

Durch diese »Idee des Ursprungs« ist Cohen ein Wiedererwecker des Platonismus, ein Schüler Kants und der Begründer einer neuen philosophischen Schule. Es ist völlig falsch, wenn man, wie ja viele in gutem und schlechtem Glauben tun, die Bedeutung Cohens für die Philosophie lediglich auf seine Interpretation der Kantschen Werke einschränkt. Freilich hat er sich um die Rekonstruktion des Kantischen Systems große Verdienste erworben, seine Bedeutung aber ist darin beiweitem nicht erschöpft. Sie besteht vielmehr in der selbständigen Denkart Cohens, die, wenn auch ihre Methode die Kantsche ist, ein neues System der Philosophie darstellt.

II. Grundlagen der Ethik.

Wir sahen, daß die Erkenntnistheorie Cohens den Idealismus im strengsten Sinne vertritt. Nun soll die Logik in eine Korrelation zur Ethik gesetzt werden: die Grundlagen des moralischen Denkens müssen den Grundlagen des erkenntnistheoretischen Denkens analog sein. Freilich darf dadurch die Selbständigkeit der Ethik nicht verloren gehen; es soll aber die Einheit des Kulturbewußtseins durch die gegenseitigen Beziehungen der drei Grundrichtungen der Kultur — Logik, Ethik und Aesthetik — gefordert und begründet werden. Besteht einmal eine solche Korrelation, so müssen die Methoden der Logik für die

Ethik fruchtbar gemacht werden; so muß der erkenntnistheoretische Idealismus zum ethischen führen. Wo ist nun die Direktive? Folgender Gedankengang soll den Weg bezeichnen, der von der Logik zur Ethik führt.

Das Denken ist souverän. Das Denken ist nicht Vorstellung; diese empfängt, das Denken gibt: es gibt sich Gesetze. Die Vorstellung erleidet das Sein; das Denken hingegen erzeugt das Sein.

Diese methodische Wertschätzung der Idee bildet die Verbindungslinie zwischen erkenntnistheoretischem und ethischem Idealismus. Lehrt uns die Logik: das Denken ist souverän, so ist hiermit die Grundlage für die Lehre der Ethik gegeben: der Mensch ist souverän.

In der Logik handelt es sich um das Problem: Was ist? In der Ethik wird gefragt: Was soll? Dort wird das Sein, hier das Seinsollen gelehrt. Hat sich nun die Idee als Methode für die Erzeugung des Seins bewährt, umsomehr muß sie das Seinsollen bestimmen; ist die Idee Realität des Seins, umsomehr muß sie Realität für das Seinsollen beanspruchen.

So wird im erkenntnistheoretischen Idealismus die Reife des Menschen für den ethischen Idealismus legitimiert. Die Selbstgesetzgebung der Logik ermöglicht die Autonomie der Ethik. Daher geht die Logik der Ethik voran. Dieses Vorangehen der Logik im System der Philosophie bedeutet nicht einen Vorgang, geschweige ein Vorrecht. Es ist ein methodischer Vorzug. Wird die Logik als Königin der Wissenschaften gefeiert, so darf die Ethik keineswegs zur Sklavin dieser Königin degradiert werden. Es gilt vielmehr der Primat der praktischen Vernunft. Die Logik hätte keinen Zweck, wenn es keine Ethik geben soll. Wozu denn die Frage: Was ist? wenn nicht die Frage: Was soll? Es wäre doch nörgelnde Klügelei und wertlose Gelahrtheit, sollten unsere Forschungen für die Ethik nicht

fruchtbar gemacht werden können. Haben sie keinen ethischen Zweck, so haben sie überhaupt keinen Zweck: denn dieser Begriff entsteht erst in der Ethik.

Wird der Logik gegenüber die Selbständigkeit der Ethik gefordert, so soll andererseits die Ethik eine Logik der Geisteswissenschaften werden. Sie darf nicht der Religion anheimfallen. An dieser Grenze muß man auf der Hut sein, daß die Romantik sich nicht in die Ethik einschmuggelt; bei behutsamer Überwachung der Ethik als Wissenschaft kann ihr hingegen eine echte Religion nur gute Dienste leisten. Es gibt Normen in der sittlichen Natur, und es muß für die Ethik Prinzipien geben. Freilich ist die moralische Gewißheit von anderer Art als die mathematische, aber damit soll nicht das moralische Denken aller Gewißheit verlustig gehen.

Das Problem der Ethik bildet die praktische Vernunft: der Wille und die Handlung. Dieser Wille, der Wille als ethisches Problem, ist rein: ist Quelle und nicht Annex anderer Faktoren. Der Wille ist nicht Begehren, ist nicht ein Erleiden; er ist Erzeugung, Ursprung seiner Aktivität. So ist Ethik des freien Willens im Grunde gleichbedeutend mit Ethik des reinen Willens.

Die Willensreinheit, Willensfreiheit ist die Voraussetzung der Ethik, als Lehre von der Willenshandlung. Darin besteht die Selbständigkeit der Ethik gegenüber der kausalen Naturwelt. Der Wille vollzieht sich in der Handlung. Er setzt sich Zwecke, ist auf Zukunft gerichtet. So ist die Handlung mehr als Bewegung; sie ist gleichsam das Erhalten der Bewegung, der Seelenbewegung, der Erhaltung der Seele. In den Handlungen erhält sich das sittliche Subjekt als Identität in allen seinen Verwandlungen: es wird die Kontinuität der Person erhalten.

Freilich ist der Wille sowohl mit dem Denken als mit dem Affekt verwandt, aber er wird in diesen zwei Momenten keineswegs erschöpft. Der Grundfehler der spino-

zistischen Ethik besteht eben in ihrer Identitätslehre von intellectus und voluntas: niemand fehle freiwillig; das Verbrechen sei ein logischer Irrtum. Der Wille könne daher kein selbständiges Problem bilden, da er bereits im Problem des Denkens enthalten sein sollte. Durch diese Gleichsetzung der theoretischen und praktischen Vernunft würde das Interesse der Logik ebenso wie das der Ethik verletzt und geschädigt. So müßte die Logik durch Aufhebung der Metaphysik in Ethik, wie unser erstes Kapitel hervorgehoben hat, der romantischen Philosophie der Intuition preisgegeben werden. Die Ethik könnte dabei auch nichts gewinnen; vielmehr erwiese sich in diesem Identitäts-System die Sterilität der Ethik für die Geisteswissenschaften. Ist die Erkenntnis des Guten (cognitio boni) ein Affekt, so konnte die Parole Hobbes eine berechtigte Anwendung finden: Recht ist Macht.

Daher muß die Ethik als »Ethik des reinen Willens« verkündet werden. Wille ist weder Denken noch Begehren. Er darf auch nicht in die Gesinnung verlegt werden: hiermit wäre er zum Denken nivelliert. Der Wille darf nicht seinen Inhalt dem Triebe entlehnen, sondern muß seinen Inhalt erzeugen. Diese Tendenz ist daher als Aufgabe zu bezeichnen. Nicht Gegebenes, sondern Aufgegebenes. Die Aufgabe ist auf die Zukunft gerichtet. Dieses Sollen als Aufgabe ist das Sein des Sittlichen. Daher hat Kant das Sein des Sittlichen als das Sollen von dem Sein der Natur streng unterschieden. Schon die Identität von Sein und Denken läßt die Identitätslehre von Sein und Sollen nicht zu; sonst müßte das Denken gleich Sollen gesetzt werden. Der Gegenstand der Logik ist die Natur; der der Ethik — der Mensch. Die Menschen sind keine Naturkörper, keine mathematischen Figuren, wie sie etwa in Spinozas Ethik aussehen; und ihre Handlungen nicht more geometrico zu bestimmen. In der Ethik des reinen Willens handelt es sich nicht um den gegebenen leibhaften

isolierten Menschen — dieser gehört der Biologie an — sondern um den wollenden, handelnden, sozialen Menschen, um die Idee des Menschen; das Individuum der Ethik bedeutet nur die Korrelation zur Gemeinschaft. Es entsteht erst in der Allheit; der Begriff des Menschen muß erst im Begriffe der Menschheit ergründet werden. In der Idee der Menschheit, der Allheit, entdeckt die Ethik die Idee des Menschen, des Individuums. So muß die Selbständigkeit der Ethik gegenüber der Logik und der Psychologie befestigt werden: das Sein der Ethik ist nicht das Natursein der Logik, der Mensch der Ethik ist nicht der Naturmensch der Psychologie.

Sollte nun diese Selbständigkeit der Probleme eine gegenseitige Relation ausschließen? Fordert nicht vielmehr die Einheit des Kulturbewußtseins einen Zusammenhang unter den verschiedenen Arten der Erkenntnisse? Und operiert nicht die Ethik mit Begriffen, also: mit Instrumenten der Logik? Ist doch die Ethik Logik der Geisteswissenschaften; sie ist moralisches Erkennen, praktische Vernunft; sie ist also nicht etwas Selbstverständliches, sondern bedarf der Begründung. Und wie soll diese Begründung ohne Logik von statten gehen? Dieser methodische Zusammenhang hat sich, wie wir im vorigen Kapitel ausführten, als Überleitung vom erkenntnistheoretischen Idealismus zum ethischen Idealismus bewährt: das Denken als Erzeugung des Seins legitimiert die Idee als Ursprung des Denkens und somit den wissenschaftlichen Idealismus der Ethik. Es ist nicht von ungefähr, daß Platon der Urheber der klassischen Logik und auch der Schöpfer der Ethik ist. Ist doch die Ethik die Logik der Menschenwelt.

So ist die Verbindung von Logik und Ethik neben der Bewahrung ihrer Selbständigkeit durchgeführt. Aber soll dieser Zusammenhang bloß in der Methode bestehen? Darf es dabei sein Bewenden haben?

III. Die prophetische Gottesidee.

Die Materialisten sagen: der Mensch ist Wirkung der Wirtschaft, nicht ihre Ursache. Der Wille des Individuums sei durch die Gemeinschaft bedingt. Rousseau hebt die Verantwortlichkeit des Individuums auf; denn das Milieu habe an allem Schuld: der Mensch sei von Natur aus gut, die Gesellschaft mache ihn schlecht. Diese Theorie stützt sich auch auf die Moralstatistik, die sogar als »göttliche Ordnung« gepriesen wird. Diese Statistik — meint man — beweise doch klipp und klar, daß auch die Willenshandlungen im Kausalnexus stehen; der Wille wird durch die sozialen Verhältnisse bestimmt und geleitet. Also: keine Willensfreiheit. Durch diese Bedingtheit wird der Mensch gedingt, zum Ding gemacht, die Kulturgeschichte zur Naturgeschichte degradiert.

Demgegenüber verkündet Kant den Menschen als ein Reich der Zwecke. Die Zwecksetzung ist die souveräne Freiheit des Menschen. Er ist sich selbst Aufgabe. Er ist sich selbst Idee. Es ist die Aufgabe und die Idee seiner Sittlichkeit. Wie verhält sich die Wirklichkeit zu dieser Aufgabe, zu dieser Idee? Bleibt etwa die Aufgabe nur ein frommer Wunsch, die Idee ein schöner Gedanke? Ist die Geschichte der Menschheit eine Statistik kausaler Begebenheit? Fordert nicht die idealistische Geschichtsauffassung, daß die Idee der Sittlichkeit, die Wirklichkeit der Geschichte gehöre?

Es wurde eben die Unterscheidung der Logik von der Ethik in dem Unterschiede der zwei Seiensarten fixiert: Sein der Natur und Sein des Sittlichen. Gibt es nun eine Korrespondenz zwischen Natur und Sittlichkeit? Das Sein des Sittlichen wurde als das Sollen erkannt, als das Sein des Willens. Ist diesem Willen das Sein der Natur versagt? Ja, bilden sie vielleicht gar einen unversöhnlichen Gegensatz? Kant hat dem Primat der praktischen Vernunft verkündet: es soll

eine Ethik geben. Ist nicht die Ethik, wie ja viele in unserer Zeit sagen, eine Erfindung, eine Erdichtung unserer Phantasie? Welche Kompetenz entscheidet nun, daß das Lehrgebäude der Ethik kein Luftschloß ist? All diese Fragen bilden eine Frage, die Lebensfrage der Ethik. Das Sollen hätte keine Berechtigung, wenn ihm der Seienswert abgesprochen werden müßte. Die Sittengesetze wären alsdann erklügelte Regeln für fromme Wünsche. Da muß sich ein neuer Begriff einstellen, der die Garantie für die Realität der Sittlichkeit zu leisten hätte. Dieser Begriff ist: Die Gottesidee der Propheten.

Sie besagt: Gott ist der Bürge für die Realität der Sittlichkeit. Die Natur ist freilich keine Sittlichkeit. Der Wille darf nicht — wie es Schopenhauer tat — in die Natur verlegt werden. Aber dem Seinsollen darf das Sein der Natur nicht versagt bleiben, das will sagen: es muß eine Korrespondenz zwischen Natur und Sittlichkeit geben. Die Gottesidee besagt nicht die Identität von Natur und Sittlichkeit, sondern ihre Korrelation: die Realisierbarkeit des Sittlichen. Bildet der Primat der Ethik den Grundstein ihres Lehrgebäudes, so ist die Gottesidee der Schlußstein. Durch sie wird die Existenz des Sittlichen gewährleistet.

Wohl gibt uns die Ästhetik darüber Aufschluß, daß das Sittliche keineswegs der Natur-Wirklichkeit entrückt bleibt. Wahre Kunst ist sittlich. Eine malerische Landschaft ruft in uns erhabene Gefühle hervor. Im Erhabenen vollzieht sich eine intime Verbindung des Schönen mit dem Guten. Es besteht eine innere Wechselwirkung zwischen dem ethischen und ästhetischen Grundelement. Und so ist hiermit eine der Verbindungslinien zwischen dem Sein der Natur und dem Sollen des Wollens bezeichnet. Indessen kann dies uns nicht als Antwort auf die Frage nach der Realisierbarkeit der Sittlichkeit gelten: es wurde hier bloß der Moment des Zusammenhanges zwischen Natur und Sittlichkeit angezeigt, damit ist aber die Möglichkeit des

sittlichen Seins im Sein der Natur noch nicht gewährleistet. Erst die Gottesidee kann diese Gewährleistung bringen.

Es besteht in der Gottesidee nicht bloß ein Zusammenhang zwischen zwei selbständigen Inhalten, dem der Logik und dem der Ethik: Sein der Natur und Sein des Sittlichen; sondern eine doppelte Korrelation des Seins zum Denken und zum Wollen. Diese Korrelation ergibt den Begriff der Wahrheit. In der Logik wird die Wahrheit ergründet. Wird nicht die Wahrheit erst in der Ethik gefunden? Gibt es also zwei Wahrheiten? Jetzt wissen wir es: die Naturerkenntnis allein ist noch nicht Wahrheit, ebensowenig die sittliche Erkenntnis allein. So eng ist der Zusammenhang dieser zwei Erkenntnisarten. Freilich nimmt die Logik ihren Ausgangspunkt in den mathematischen Naturwissenschaften als Prototyp der reinen Erkenntnisse, aber sie erstreckt sich auf die Geisteswissenschaften, auf Recht und Geschichtsphilosophie, deren Logik die Ethik bildet. Diese Einheit von Logik und Ethik vollzieht sich im Problem der Wahrheit. »Wahrheit bedeutet den Zusammenhang und den Einklang des theoretischen und des ethischen Problems«. (Ethik des reinen Willens, S. 85). Zusammenhang und Einklang, nicht aber Identität. Diese Verbindung in der Trennung ergibt sich aus dem prophetischen Gottesbegriff. Denn er besagt doch uns: Natur ist nicht Sittlichkeit, wie Sittlichkeit nicht Natur, aber sie schließen sich gegenseitig nicht aus; die Sittlichkeit entbehrt nicht der Natur, der Wahrheit fehlt nicht die Wirklichkeit. Das ist die prophetische Auffassung der Gottesidee: Gott der Sittlichkeit ist Gott der Wahrheit. Er ist Urquell des Sittlichen und Schöpfer der Natur. »Gott ist wahr und Gott ist die Wahrheit, das sind die tiefen Ausdrücke, mit denen die Propheten den einzigen Gott erdenken. Vielleicht darf man sagen, daß charakteristischer noch als die Einzigkeit die Wahrheit für den Gott der Religion gegenüber den Göttern der Mythologie ist. Denn der wahre Gott ist der Grund

der Sittlichkeit, die er fordert, und deren Forderung schlechterdings sein Wesen ausmacht«. (Ethik des reinen Willens, S. 83.) Die Propheten erkannten Gott als Idee des Guten. »Er hat dir gesagt, o Mensch, was gut ist« (Micha VI, 18). Gott verkündet die Sittlichkeit. Gott ist das, was er verkündet. Dies ist eben der Begriff der Offenbarung, daß Gott im Verkünden des Guten sich dem Menschen offenbart. Und nur in diesem Verkünden des Guten offenbart sich Gott dem Menschen; nur in der Sittlichkeit erkennt der Mensch den wahren Gott. Die Sittlichkeit allein ist sein Amt. Und wenn der Gott der Propheten vom Menschen fordert, daß er ihn erkenne und liebe; so wird hiermit vom Menschen gefordert, daß er die Sittlichkeit erkenne und liebe. Gott erkennen, heißt daher nicht seine Natur erkennen. Wie sagten ja die Propheten? Gott kennt die Wege des Menschen und die Gedanken des Herzens, aber Gottes Wege und Gottes Gedanken sind nicht des Menschen Wege. »Wolltest du das Geheimnis der Gottheit finden?« Der Prophet befreit sich von dem Interesse an der Natur Gottes und begeistert sich umsomehr für das Interesse an der Verkündung Gottes: »Nicht was Gott sei, soll Gott mich lehren; sondern was der Mensch sei«. Da ist der tiefste Unterschied zwischen den mythischen Religionen und der prophetischen Religion. Die Götter der Mythen verkünden Glück oder Unglück, Sieg oder Untergang, nicht aber, was gut sei. Der Mythos hat ein Interesse an der Natur Gottes, die Religion der Propheten an der Sittlichkeit Gottes.

So ist Gott der Propheten transcendental; und sie waren die ersten, die diese Transcendenz erdacht haben. Daher gibt sich die jüdische Religionsphilosophie mit der neugierigen Frage nach dem absoluten Wesen Gottes nicht ab. Nur sittliche Attribute dürfen von ihm ausgesagt werden. Das Wesen Gottes wird in seinem Verhältnis zum Menschen bestimmt. Die Transcendenz schließt eine Immanenz ein. Freilich ist Gott nicht Natur. Er kann daher nicht

ein Gott-Mensch sein: »die jüdische Gottesidee ist keusch«. Aber der Begriff Gottes muß sich auf den Begriff des Menschen beziehen. Denn Gott ist Gott der Menschen: er ist Vater der Menschen. Und der Vater hat die Aufgabe, seinen Kindern zu sagen, was gut sei. Dieses Gute hat zum Objekt den Menschen, der freilich auch als Subjekt dieses Guten gefordert wird. Und die Idee des Guten wächst zur Idee der Menschheit. Sagten wir: Gott offenbart sich dem Menschen im Verkünden des Sittlichen, so können wir jetzt sagen: Gott offenbart sich dem Menschen im Verkünden der Menschheit. Da bildet der Prophetismus den schroffsten Gegensatz zum Pantheismus. In diesem Gegensatz erprobt sich sowohl die Transcendenz der prophetischen Gottesidee gegenüber der Natur, als die Immanenz zum Menschen, dem sittlichen Wesen. Der Gottesbegriff wird nicht in der Physik entdeckt, sondern in der Sittlichkeit. Es besteht eine Differenz zwischen Natur und Sittlichkeit, aber keine unüberbrückbare Kluft, kein unausgleichbarer Gegensatz. Dies gewährleistet der prophetische Gottesbegriff. Glaubt aber die Ethik diesen Gottesbegriff nicht würdigen zu müssen, oder gar ihn entbehren zu sollen, so droht sie in Pantheismus zu geraten: ein Drittes gibt es nicht. Mit Atheismus läßt sich eine Ethik schlechterdings nicht anfangen.

(Fortsetzung folgt.)

Eine unbekannte jüdische Sekte.

Von Louis Ginzberg.

(Fortsetzung.)

Satan, bemerkt eine Baraita (Baba Batra 16a) steigt hinab und verleitet »den Menschen zur Sünde«, dann steigt er hinauf und bringt — durch seine Anklagen — Gottes Zorn auf den Sünder, so daß er Erlaubnis erhält, »dessen Seele zu nehmen«. Von diesen drei Aufgaben, die Satan zugewiesen werden, findet sich in unserer Schrift mit Bezug auf Beliaal nur die erste und letzte; er ist der Verführer und der Strafvollzieher, wobei allerdings höchst wahrscheinlich auch die Rolle des Anklägers ihm angehört, wenn auch dies nicht ausdrücklich erwähnt wird[1]). Er fängt, wie wir gesehen haben, die Menschen mit seinen Netzen und alle diejenigen, welche das Bündnis eingingen und ihm nicht treu blieben, »wird Gott der Hand Beliaals zur Vernichtung übergeben«[2]). Diese Strafvollziehung durch Beliaal haben wir uns aber nicht als eine eschatologische zu denken, sondern Tod und Leiden werden als die Instrumente Beliaals aufgefaßt, so daß vom Sünder, der sie sich durch seine Taten zuzog, gesagt wird: er wird der Hand Beliaals übergeben. Dies ergibt sich aus

[1]) Der Name Mastema für Satan — 16, 5 — würde auch dann nichts für diese Rolle beweisen, wenn diese Stelle echt wäre, was aber sehr fraglich ist — vgl. S. 134 und 189 des S. A. —, da es wohl »Widersacher« und nicht »Ankläger« bedeutet.

[2]) Der Text von A — 8, 3 — ist nach B — 19, 14 — zu korrigieren, jedoch ist auch B nicht ganz fehlerfrei; vgl. meine Bemerkung über באלה החקים oben S. 49 des S. A.

der Beschreibung[1]) der Heimsuchung durch den Großkönig Griechenlands als der »Übergabe der Sünder in die Hand Beliaals«, woraus man ersehen kann, daß für unsere Schrift jedes Unglück als eine Strafvollziehung Beliaals zu betrachten ist. An die Bestrafung der Sünder nach ihrem Tode ist wohl hier nicht zu denken, an der einzigen Stelle, wo diese erwähnt wird[2]), fungieren die »Plageengel« als diejenigen, welche die Strafe vollziehen und nicht Beliaal.

Wie Beliaal zur Strafvollziehung verschiedener Instrumente sich bediente, so auch zur Verleitung des Menschen zur Sünde. Die Geister Beliaals beherrschen den Menschen, der Abfall von Gott verkündet — 12, 2 — und zu diesen Geistern gehört wohl auch der Trieb zur Sünde[3]) יצר אשמה, — 2, 16 —, der den Fall der Engel wie der Menschen verursacht. In den Testamenten der XII Patriarchen spielen diese Geister Beliaals eine große Rolle[4]), aber auch Philo[5]) spricht von den vielen Scharen böser Bewohner — der Menschen —, die ausgetrieben werden müssen, damit der eine Gute — Gott — einziehe und ermahnt daher den Menschen mit den Worten: »so mühe dich also, Seele, ein Haus Gottes zu werden«. An diese Worte Philos erinnert der folgende Passus — 16, 4 — in unserer Schrift: »Und an dem Tage, an dem der Mensch sich vornimmt sich der Thorah Moses zuzuwenden, verläßt ihn der Engel der Anfeindung[6]) מלאך המשטמה; der böse Engel

[1]) Vgl. die in der vorigen Bemerkung zitierten Stellen.

[2]) Vgl. oben über diese Plageengel als die Untergebenen Satans.

[3]) Dies ist nur ein etwas verschiedener Ausdruck für »den bösen Trieb« יצר הרע, der rabbinischen Quellen.

[4]) Vgl. Iss. VII; D. I; Jos. VII; B. III.

[5]) Träume I, 23; ed. M. I, 643.

[6]) Im Buche der Jubiläen findet sich sowohl Fürst Mastema — X, 8 — auch Fürst der Mastema — XVIII, 9; vgl. Charles z. St. — wofür in unserer Schrift Engel des Mastema. Daß Satan oder Mastema als Engel bezeichnet wird, hat weiter nichts Auffälliges, denn, wie man auch über die niedrigen Ordnungen der bösen Geister

begleitet[1]) immer den Sünder, den er erst verläßt, wenn er zum Guten sich wendet[2]). Ich habe jedoch schweres Bedenken gegen die Echtheit dieser Stelle, denn, abgesehen von den oben vorgebrachten Gründen für deren Ausscheidung als einer späteren Glosse, ist noch darauf hinzuweisen, daß in unserer Schrift Beliaal die durchgehende Bezeichnung für Satan ist, und es wäre doch höchst auffällig, ihn an dieser Stelle als »Mastema« oder »Engel der Mastema« zu finden. Allerdings kommt im Buche der Jubiläen neben Mastema auch Beliaal vor, so daß unsere Schrift sich nur darin von diesem Buche unterschiede, daß sie Beliaal als die gewöhnliche Bezeichnung Satans gebraucht und daneben auch Mastema, während der Gebrauch dieser beiden Namen im Buche der Jubiläen gerade im umgekehrten Verhältnisse steht. Jedoch ist es sehr zweifelhaft, ob überhaupt Beliaal als Eigenname dem Buche der Jubiläen bekannt ist. Die Sünder werden — XV, 33 — als Söhne Beliaals bezeichnet, aber so auch schon Deut.[3]) XIII, 14; und so bleibt nur noch die Stelle I, 20 übrig, wo Moses zu Gott betete: »daß der Geist des Belhor (= Beliaal) Israel nicht beherrsche, um sie vor dir zu verklagen und sie von

---

denken mag — vgl. weiter unten darüber —, so herrscht darüber keine Meinungsverschiedenheit, daß ihr Fürst ein Engel ist. In der rabbinischen Literatur findet sich der Ausdruck מלאך המות »Todesengel« sehr häufig, dieser aber ist kein anderer als Satan; vgl. Baba Batra 15a.

[1]) Maimonides Moreh III, 23 findet in dem Ausspruche des Talmud Chag. 16a über die beiden Engel, welche jeden Menschen begleiten, die Lehre ausgedrückt, daß sowohl Satan, wie »der gute Trieb« immer in der Begleitung des Menschen sich befinden.

[2]) D. h. sobald er eine innere Wandlung durchgemacht hat; ganz ähnlich dem Ausspruch Kidd. 49b: הרהר תשובה . . . עיין שאני צדיק.

[3]) Die tannaitische Exegese — Sifri D. 93; Midr. Tann. 66; Sanh. 111b — erklärt auf Grund dieser Stelle בליעל als ein aus בלי »ohne« und עֹל »Joch« gebildetes Compositum, wonach בני בליעל »Söhne der Gesetzlosigkeit« bedeutet und daher sehr passend vom Buche der Jubiläen zur Bezeichnung der Hellenisten gebraucht wird.

allen Wegen der Gerechtigkeit wegzulocken, damit sie fern von deinem Antlitze verderben«. Berücksichtigt man jedoch, daß an vielen[1]) Stellen dieses Buches von den Geistern Mastemas, die den Menschen zur Sünde verführen, die Rede ist, so ist Beliaal an dieser Stelle höchst verdächtig, und wahrscheinlich hat der griechische Übersetzer, als er zum ersten Mal auf den nicht geläufigen Namen »Mastema« stieß, denselben durch den geläufigen »Beliaal« zu ersetzen gesucht, was er aber dann unterließ, als er fand, daß Mastema zu häufig genannt sei.

Die Dämonologie in unserer Schrift scheint auch in mancher anderen Hinsicht von der im Buch[2]) der Jubiläen gebotenen sich zu unterscheiden. In diesem Buche sind die bösen Geister die Nachkommen der gefallenen Engel, während in unserer Schrift von dieser mythologischen Anschauung sich keine Spur findet, obwohl der Fall der Engel nicht verschwiegen wird. Überhaupt läßt sich in ihr die Tendenz, das Mythologische abzuschwächen, nicht verkennen. Im Buche der Jubiläen[3]) und im äthiopischen Henoch[4]) wird der Verkehr der gefallenen Engel mit den »Töchtern der Menschen« noch ganz wörtlich aufgefaßt, dagegen heißt es in unserer Schrift — 2, 18 — »die Wächter des Himmels kamen zu Fall, weil sie die Gebote Gottes nicht beobachteten«, ohne daß ihr fleischlicher Verkehr erwähnt wird. Unsere Schrift scheint den Fall der Engel sich so zu denken wie die Testamente der XII Patriarchen[5]), wo einerseits behauptet wird, daß sie durch ihre Sinneslust

[1]) Vgl. X, 7; XI, 5; XIX, 28. In den Testamenten wird häufig von Beliaal und seinen Geistern gesprochen, aber nirgends von Mastema, einer Bezeichnung des Satans, die dem Buche der Jubiläen ausschließlich eigen ist.

[2]) Vgl. X, 5 auch Henoch XVI, 1.

[3]) Vgl. V, 1; VII, 21 und die Bemerkung Charles zu IV, 15.

[4]) Vgl. XV, 8—11; XVI, 1.

[5]) Testament Reuben V, 6.

zum Falle kamen, andererseits aber deren Befriedigung in folgender eigentümlicher Weise beschrieben wird: »So nämlich bezauberten sie — die Frauen — die Wächter vor der Sintflut. Und sie sahen jene beständig und gerieten in Begierde nach ihnen, und sie empfingen in der Gesinnung die Tat und verwandelten sich in Menschen, und bei der Beiwohnung ihrer Männer erschienen sie ihnen zugleich. Und jene, indem sie in ihrer Gesinnung nach ihren Phantasiegestalten begierig wurden, gebaren Riesen«. Daher erscheinen in unserer Schrift die Riesen als die Söhne der Wächter, obwohl von einem wirklichen Verkehr zwischen diesen und den Frauen keine Rede ist. Eine ganz ähnliche Ansicht hat sich auch in der rabbinischen Literatur erhalten[1]), obwohl die offizielle Lehre der Synagoge schon sehr früh diesen Mythus gänzlich verwarf[2]). »Komme nicht zum Falle durch deine Augen, denn die Augen sind es die einen zum Falle bringen, wie auch Assa und Assaël nur durch ihre Augen[3]) zum Falle kamen. . . . Gott gab ihnen den bösen Trieb, und sie stiegen hinunter. Frage: »Welchen Genuß konnten aber diese Engel vom fleischlichen Verkehr haben, wenn sie auch vom bösen Triebe beseelt waren? Antwort: Ihr Genuß bestand darin, daß sie sich den Frauen anschmiegten. Frage: In der Schrift — Gen. VI, 4 — heißt es aber doch, und die Frauen gebaren ihnen?

---

[1]) Mass. Kallah, ed. Coronel 8a; auch in der Wilnaer Talmudausgabe, Kallah III, 53a.

[2]) Vgl. ausführliches darüber in meiner »Haggada b. d. Kirchenvätern« 75—76; Theodor in seinen Noten zu Gen. r. XXVI, 247 und Charles im Buche d. Jub. IV, 15; vgl. ferner Philo Quaest . . . Gen. 66, wo schon die Umdeutung des Mythus sich findet.

[3]) Dies ist eine interessante Parallele zu עֵנִי זנות »die Augen der Unzucht« in unserer Schrift 2, 16, die den Fall der Engel verursachten; demnach ist die Lesung עֵנִי = עֵינַיִן zurückzuweisen. Der kurz vorher gebrauchte Ausdruck מחשבות יצר findet sich auch Test. Judah XIII, 2 und ist Gen. VI, 5 und nicht, wie Charles z. St. angibt, I Chr. XXVIII, 9 entnommen.

Antwort: Da die Engel sich den Frauen anschmiegten während der Beiwohnung mit ihren Männern, so gebaren sie Kinder, die den Engeln glichen«.

Auf eine weitere Verwandtschaft zwischen unserer Schrift und den Testamenten in der Dämonologie weist die Gegenüberstellung »des Fürsten der Lichtwesen« und »Beliaals« — 5, 18 — hin; diesen Gegensätzen »Licht und Finsternis« stehen in den Testamenten sehr häufig die Gegensätze »Gott und Beliaal« gegenüber. »Wählet«, heißt es z. B. Levi XIX, 1, »selbst zwischen Licht und Finsterniß, entweder das Gesetz Gottes oder das Werk Beliars«. Man darf jedoch nicht übersehen, daß in unserer Schrift Beliaal noch nicht als ein Gegensatz zu Gott erscheint, Gott ist zu erhaben, als daß irgend ein Engel oder Geist als sein Antipode dargestellt werden könnte, weswegen der Fürst der Lichtwesen und Beliaal die Gegensätze sind, während in den Testamenten die Bedeutung Beliaals so weit vorgeschritten ist, daß er gleichsam sich mit Gott messen kann und als dessen ebenbürtiger Gegner beschrieben wird.

Außer der Bezeichnung des Satans als Beliaal finden sich in unserer Schrift keine anderen Benennungen für ihn, und die Geheimnamen, die Greßmann[1]) darin entdeckt zu haben glaubt, existieren in Wirklichkeit nicht. »Der sich überstürzende Geist und Lügenschwätzer (מבוהל[2]) רוח ומטיף כזב — 8, 13 — oder wie die Parallelstelle — 19, 25 — lautet: »der im Wind einhergeht und der den Stürmen gleich ist, träufelt den Menschen Trug« הולך רוח

[1]) Z. D. M. G. Bd. LXVI, 493.

[2]) Greßmann a. a. O. liest מחובל »verderbt«, aber zu dieser Textänderung liegt kein Grund vor, da ein unbesonnener Geist — vgl. Koh. VII, 9: אל תבהל ברוחך — an dieser Stelle ganz passend ist. Wenn aber מחובל gelesen werden sollte, dann ist es wohl nach Job XVII, 1 mit »verstört«, »wahnsinnig« zu übersetzen; vgl. oben über die Vorstellung von der Sünde als Wahnsinn.

סופות ומטיף אדם לכזב (ושקל[1] ist nicht Satan, sondern der Führer der Gegner. Die Behauptung Greßmanns, daß »kurz vorher der Lügenschwätzer als Beliaal bezeichnet wurde« beruht auf einem Mißverständniß, die Worte — 8, 2 — »um sie durch die Hand Beliaals der Vernichtung heimzugeben« beziehen sich, wie schon oben bemerkt wurde auf die Heimsuchung Judas durch die Griechen — 8, 11 — und hatten mit dem Lügenschwätzer überhaupt nichts zu tun. Noch weniger liegt irgend welche Veranlassung vor, in »dem Träufler, dem man zuruft: träufle immer zu« הוא מטיף אשר יאמר הטף יטיפון[2], Satan zu suchen. Daß dieser identisch sei mit dem »der Israel in drei Sünden verstrickt« ist eine aus der Luft gegriffene Behauptung Greßmanns, die im Texte selbst absolut keinen Anhaltspunkt hat. An dieser Stelle wie 8,12 werden die Gegner als diejenigen beschrieben, »welche die Wand wohl bauen, aber sie mit Tünche beschmieren, indem sie eitlem Geschwätz folgen«, was zur

[1]) Schechter tat recht, die wohlfeile Emendation, שקר für שקל zu lesen, nicht zu akzeptieren, denn obwohl es Michah II, 11 הולך רוח שקר כזב heißt, so kann unsere Schrift hier nicht die Worte des Propheten zitiert haben, da sonst das folgende סופות einfach unerklärlich wäre. Wenn Charles S. 36 behauptet, der ursprüngliche Text hätte gelautet: הולך רוח ושקר ומטיף כזב, das zunächst in ושקל verderbt worden wäre und dann zu ושקל סופות erweitert wurde, so hat er nicht allein die Eigentümlichkeit unserer Schrift übersehen, deren Stil hauptsächlich in der Erweiterung und Umarbeitung biblischer Sätze besteht, sondern er vergaß auch den ersten Grundsatz der Textkritik, wonach die lectio difficilior als das Ursprüngliche angesehen werden muß. Man lese daher וְשָׁקַל סופות »den Stürmen gleich ist« und vergleiche Testament Juda XXI, Ende: »Und sie werden falsche Propheten sein, wie Sturmwinde«, das eine wörtliche und sachliche Parallele zu unserem Texte bildet.

[2]) Vgl. oben die Erklärung dieses Verses, wo noch hinzuzufügen ist, daß אשר אמר direkt auf Michah II, 11 hinweist.

[3]) Unsere Schrift erklärt צו in Hos. V, 11 als »den Schwätzer«, »Schreier« מטיף, und eine ganz ähnliche Erklärung findet sich in Eliahu R. VII, 43, ed. Friedmann: ואין צייה אלא כרוז; wo in der Schrift der Ausdruck צו gebraucht wird, da heißt es soviel wie »ausschreien«.

Folge hat, daß sie von den Netzen Beliaals gefangen werden. Daß aber gar, wie Greßmann behauptet, »der Mann des Spottes«[1]) — 1, 14 -- und »der Mann der Lüge« — 20, 15 — kein anderer sei als Beliaal, den unsere Schrift als einen »vermenschlichten Teufel«[2]) sich denkt, ist gänzlich unbegründet. Denn wollte man auch zugeben, daß Beliaal der Verführer[3]) zur Sünde in unserer Schrift als der Lügenschwätzer bezeichnet werde, so folgt doch noch lange nicht daraus, daß »der Mann der Lüge« oder »Mann des Spottes« kein anderer sein könne als Satan. Man braucht nur diese Methode auf irgend eine rabbinische Schrift anzuwenden, um sofort ihre Absurdität einzusehen[4]). In Gen. r. XXXVIII, 7 wird die Bezeichnung ארכיליסטים »Räuberhauptmann« für Satan gebraucht, also ist in diesem Buche Satan = ארכיליסטים. Nun aber lesen wir daselbst XLVIII, 6: Ein Räuberhauptmann, ארכיליסטים, empörte sich gegen den König. Da sprach der König: Wer ihn ergreift, dem gebe ich Belohnung. Da machte sich einer auf und ergriff ihn. Da sprach der König: Bewachet beide bis zum Morgen. Und beide waren in banger Erwartung. Der eine zitterte

[1]) Den Mann der Lüge in Ps. CXL, 12 bezieht die Haggada auf die Schlange = Satan; vgl. Gen. r. XX, 1, was als Parallele zu der Bezeichnung Satan als Mann des Spottes herangezogen werden könnte.

[2]) Greßmann irrt übrigens, wenn er annimmt, daß diese Vorstellung vom Satan, als einem Pseudopropheten, der durch seine Lügenreden zum Abfall von Gott verführt, ganz unbekannt ist, denn sie findet sich im Testament Jobs X, wo Elihu ganz deutlich als die Inkorporation des Teufels erscheint, wohl auf Grund einer alten Legende, die ihn mit dem Pseudopropheten Bileam identifiziert; vgl. Jer. Sota V, 2d. Das Auftreten Satans in Menschengestalt ist überhaupt der jüdischen Legende sehr geläufig; vgl. meine Legends of the Jews I, 200; 272; 576 u. a. v. a. O.

[3]) Vgl. oben S. 16 f.

[4]) In unserer Schrift 8, 17 ist ראשונים = drei Patriarchen, aber 1, 16 überhaupt = frühe Geschlechter, was nach Greßmann unmöglich ist.

und sprach: Welchen Lohn wird mir der König geben? der andere zitterte und sprach: Welches Urteil wird der König über mich sprechen. Würde uns der Midrasch Bereschit r. nur fragmentarisch vorliegen wie unsere Schrift, so ließe sich ja ein Stück Apokalyptik in seinen Text hineininterpretieren; Gott, der König, setzte auf die Gefangennahme Satans, des Räuberhauptmanns, hohe Belohnung aus usw. Leider aber ist der Schluß dieser Midraschstelle erhalten; er lautet: Ebenso ängstlich werden dereinst die Juden und die Götzendiener sein. Die Juden werden ängstlich sein: »Bebend flüchten sie zu Gott und zu seiner Gnade am Ende der Tage« — Hos. III, 5 — und die Götzendiener werden sich fürchten, wie es heißt — Jes. XXXIII, 14 — »In Zion werden die Sünder zittern«. Der Räuberhauptmann ist demnach ein ganz gewöhnlicher Sterblicher, dem es um die Denare der Leute zu tun ist und nicht um deren Seelen! An einer anderen Stelle dieses Midrasch — LXXVII, 2 — wird mit Bezug auf den Mann, mit dem Jakob kämpfte — Gen. XXXII, 25 — bemerkt: Er erschien Jakob als ein »Räuberhauptmann«, Kameele und Schafe vor sich her treibend, was doch wohl auch auf einen leibhaftigen ארכילוסטים hinweist, und nicht auf Satan. Greßmann jedoch ist nicht damit zufrieden, all die Stellen in unserer Schrift, die vom Lügenschwätzer sprechen, auf Satan zu beziehen, weil dieser an einer Stelle angeblich als ein solcher bezeichnet werde, sondern er geht noch weiter, indem er behauptet, daß man diesem vermenschlichten Teufel »Wunder zugetraut habe, durch die er sich als den falschen Messias ausgebe«; denn wenn es 1, 15 heißt, daß er die Israeliten in die weglose Wüste lockt und dort die ewigen Berge versinken läßt, so denkt man an die Wunder, die Deuterojesaja für die messianische Zeit verkündet hat. Man glaubt wirklich einen Barnabas oder Origenes redivivus vor sich zu haben, wenn man diese Allegoristik liest. Die Worte unserer Schrift lassen für jeden, der sehen kann und sehen will,

keinen Zweifel daran, daß sie gegen die Gesetz und väterliche Sitte niederreißende Tätigkeit »des Mannes des Spottes« — wer er auch sei — gerichtet sind. »Er führt das Volk in eine weglose Wüste« — ייתעם בתוהו לא דרך, ein wörtliches Zitat aus Ps. CVII, 40 —; die Wüste ist das gesetzlose Leben, wie schon in einer Baraita — Sanh. 97a unten — die Zeitdauer der Welt in drei Perioden eingeteilt wird: die Periode der Wüste תוהו von der Schöpfung bis zur Offenbarung der Gesetze, die des Gesetzes und die messianische. In einer haggadischen Auslegung der Worte תהו ובהו am Anfang der Bibel wird bemerkt — Gen. r. II, 5 — daß die Wüste soviel wie — gesetzlose — Taten der Sünder bedeutet. Die gesetzlose Tätigkeit wird ferner gekennzeichnet mit den Hab. III, 6 entnommenen Worten als eine, die darauf ausgeht, die »Höhen der Welt zu erniedrigen«, d. h. die Gesetze niederzureißen, wie auch die Tannaim und Amoraim[1]) in diesem prophetischen Ausspruche eine Anspielung auf die Mißachtung des Gesetzes seitens der Heiden erblicken, die nicht einmal die Gesetze, welche schon Adam gegeben worden sind, die sogenannten »sieben noachidischen« beobachten, und von denen mit Recht gesagt werden kann, daß sie »die Höhen der Urzeit« נבעות עולם erniedrigten. Unsere Schrift läßt übrigens keinen Zweifel aufkommen, wie sie diese Worte verstanden haben will, denn im folgenden Verse entspricht ולסור מנתיבות צדק dem בתוהו לא דרך, während להשח גבהות עולם eine Parallel zu ולסיע נבול ist. Die »Wege der Gerechtigkeit« sind natürlich nur ein etwas verschiedener Ausdruck für das biblische נתיב מצותיך, »Den Weg der göttlichen Gebote« — Ps. CXIX, 35 — und »das Verrücken der Grenzen, die die Alten fest-

[1]) Vgl. Baba k. 38a; diese Deutung wird aber schon in den tannaitischen Quellen Mechilta Bachodesch I, 62a; V, 67a; Sifre D. 310; Midr. Tann. S. 190; 211 vorausgesetzt; vgl. auch Meg. 28b, wo die Parallele zu נבעית עולם, nämlich das folgende הלכות עולם als »die Halachot« erklärt wird.

setzten«, ist eine in unserer Schrift, in der apokryphischen sowie rabbinischen Literatur und bei Philo gebrauchte Metapher, für Vernachlässigung der väterlichen Sitte.

Wir dürfen nun mit Bestimmtheit behaupten, daß unsere Schrift weder einen »vermenschlichten Teufel«[1]) noch viel weniger einen solchen als Antimessias kennt. Die Dämonologie in der Schrift enthält nichts, was nicht sehr wohl von einem Pharisäer herrühren könnte. Beliaal ist im wesentlichen dieselbe Gestalt, die wir aus der rabbinischen Literatur unter den Namen Satan oder יצר הרע[2]) »böser Trieb« kennen.

* * *

»Und am Tage, an dem der Mensch auf sich nimmt, der Thorah Moses sich zuzuwenden, an demselben Tage wendet sich der »Engel der Anfeindung« von ihm ab.« Diese Worte, obwohl sie wahrscheinlich nicht zur eigentlichen Schrift gehören[3]), kennzeichnen deren Standpunkt vorzüglich. »So oft«, bemerkt ein Midrasch[4]), »die Worte der Thorah das Herz frei für ihre Aufnahme finden, beziehen sie es und bleiben daselbst, so daß der böse Trieb, יצר הרע, keine Macht darüber hat.« Das einzige Mittel gegen Beliaal ist — 15, 7 ff — »der feste Entschluß, sich mit Herz und

[1]) Sogar wenn Greßmann im Rechte wäre, daß unter »dem Mann der Lüge« und dem ähnlichen Bezeichnungen Beliaal zu verstehen wäre, so berechtigte das uns noch lange nicht dazu, metaphorische Ausdrücke wörtlich zu nehmen.

[2]) Interessant ist es, zu bemerken, daß in den rabbinischen Quellen יהיר sowohl den Satan als auch die sinnliche Lust bezeichnet — vgl. z. B. Sota 8a; Jer. Kidd. IV, 66c — und ähnlich wird in unserer Schrift 1, 16 יצר אשמה in der Bedeutung »sinnliche Lust« gebraucht.

[3]) Vgl. oben. Der Ausdruck לשוב אל תורת משה auch IV Ezra V, 133: qui conversionem faciunt in legem ejus. Gunkels Übersetzung: die nach seinem Gesetze wandlen, ist demnach falsch. Vgl. auch Simonsen in der Lewy-Festschrift, S. 272.

[4]) Abot di R. Nathan XIII; 15b, ed. Schechter.

Seele der Thorah Moses zuzuwenden«. Daher besteht die Aufnahme in die Sekte darin, daß »der Censor» dem neu eintretenden Mitgliede einen Eid abnimmt, die Thorah Moses gemäß den Lehren der Sekte zu beobachten[1]). Bei dem strenggesetzlichen Charakter dieser Sekte ist es auch gar nicht anders zu erwarten, als daß die Thorah Moses, d. h. das Gesetz, als die Grundlage des Glaubens erscheint. Bezeichnend für den Standpunkt unserer Schrift ist es, daß sie Halachot nur aus dem gesetzlichen Teile des Pentateuchs ableitet. Das Verbot der Polygamie wird begründet mit einem Hinweise auf die Gesetzesvorschriften in Deut. XVII, 17[2]), während die Stellen Gen. I, 27, VII, 9 nur als eine »Anlehnung«, אסמכתא, erwähnt sind, weshalb sie auch nicht mit der Zitierungsformel כתוב oder אמר angeführt werden. Dies entspricht der im Talmud geltenden[3]) Regel אין למדין דבר קודם מתן תורה, »nur die Moses offenbarten Gesetze sind bindend, aber nicht die von den früheren Frommen beobachteten Gebräuche«[4]). Es zeigt sich in diesem Falle ganz deutlich, wie der Standpunkt unserer Schrift dem der Rabbinen nahe kommt, während das Buch der Jubiläen den größten Teil des Gesetzes auf die vormosaischen Geschlechter zurückführt und in dieser Tendenz so weit geht, daß es — XXVIII, 6 — auf Grund der Worte Labans — Gen. XXIX, 26 — ein Gesetz statuiert, wonach es verboten ist, die jüngere Tochter vor der älteren zu verheiraten! Andere

[1]) Vgl. 15, 10 »Und niemand teile ihm die Gesetze — der Sekte — mit, bis daß er vor dem Censor erscheint, dann usw.«

[2]) Nach der Ansicht der Sekte will diese biblische Stelle sagen, daß s o g a r dem König Vielweiberei verboten ist, geschweige denn jedem anderen.

[3]) Jer. Moëd. k. III, 82c; vgl. auch Mischna Chullin VII, 6, wo schon das Prinzip vorausgesetzt wird. R. H. Chajes in seinem Werke תורת נביאים 29c ff. handelt ausführlich über diesen Grundsatz.

[4]) Auf Grund dieser Annahme wird Jer. a. a. O. behauptet, daß die siebentägige Trauer nicht aus der siebentägigen Trauer um Jacob — Gen. L, 10 — abgeleitet werden könne; LXX übersetzen dagegen שבעת ימים an dieser Stelle mit τὸ πένθος.

Halachot, die in unserer Schrift mit der Autorität des Pentateuchs gestützt werden, sind das Verbot der Nichtenehe, das von Lev. XX, 19 vermittelst der von den Rabbinen[1]) häufig angewandten hermeneutischen Regel des הקש abgeleitet wird — 5, 8 —, ferner die Vorschrift über die »Zugabe zum Sabbath« תוספת שבת, für die — 10, 16 — in Übereinstimmung mit den Rabbinen[2]) in Deut. V, 12 eine Andeutung gefunden wird, und schließlich das Verbot, irgend ein anderes als das tägliche Gemeindeopfer am Sabbath darzubringen — 11, 18 — dessen midraschische Herleitung aus Lev. XXIII, 38 ganz der Art der rabbinischen Exegese entspricht[3]).

Obwohl nun die eigentliche Thorah[4]) für unsere Schrift nur der Pentateuch ist, so kann darüber kein Zweifel herrschen, daß auch die prophetischen Schriften wie die Hagiographen zum Canon der Sekte gehörten, und es wird, wie schon oben vermutet worden ist, den Gegnern — Zaddukäern — vorgeworfen, daß sie die Worte der Propheten verachteten[5]). Aber die Quelle des Gesetzes ist für

[1]) Vgl. oben zur Stelle.

[2]) Vgl. oben; R. Moses ha-Darschan schreibt: שמור . . . לעשות שמירה על שמירתו, was beinahe wörtlich mit dem Derasch in unserer Schrift übereinstimmt; vgl. A. Epstein: Moses ha-Darschan, Wien 1891, S. 49. Vgl. auch Mech. R. Sim. S. 161: ושמרו שצריך להוסיף מחול על הקדש . . . מלפניו ומלאחריו. Was die Zeit dieser »Zugabe« anbetrifft, so wird in den Responsen des R. Chajjim Or Sarua N. 185 ein Ausspruch des Jeruschalmi — nicht im gedruckten Texte! — zitiert, wonach sie zwei Stunden beträgt. Nach unserer Auffassung von 10, 15 — vgl. oben — lehrt unsere Schrift eine Zugabe von 108 Minuten.

[3]) Vgl. oben zur Stelle.

[4]) Unsere Schrift schreibt תורה — 5, 2; 7, 8; 7, 15; 7, 18; 16, 8 — oder תורת משה — 15, 2; 15, 12; 16, 2; 16, 5 und, wie aus einem Vergleich von 7, 15 mit 7, 18 hervorgeht, ist תורה = ת' משה. Auch in der rabbinischen Literatur bedeutet Thorah Pentateuch; vgl. Blau, Zur Einleitung, S. 40 ff.

[5]) Der Ausdruck בוזה דבריהם — 7, 18 — erinnert lebhaft an die

sie ausschließlich der Pentateuch, und nicht die Propheten. Die in unserer Schrift und bei den Rabbinen herrschende Ansicht ist[1]), daß das Gesetz nur durch Moses veröffentlicht worden ist, so daß die bei den Propheten erwähnten Gesetze nicht als neu offenbart zu verstehen sind. Die Propheten, die natürlich gleichzeitig große Lehrer des Gesetzes waren, tradieren nur manchmal die mosaischen Gesetze, gemäß der autoritativen, ihnen durch Tradition bekannten Auslegung derselben. Daher einerseits der Grundsatz[2]): דברי תורה מדברי קבלה לא ילפינן »die Worte der Kabbalah (Propheten und Hagiographen) können nicht als Quelle für das Gesetz dienen«, andererseits aber werden häufig Halachot auf die Autorität der Propheten zurückgeführt, indem angenommen wird, daß in den Schriften die autoritative Auslegung der mosaischen Gesetze enthalten ist. Wie übrigens den großen Gesetzlehrern das Recht zusteht, gewisse von den Zeitumständen geforderte Verordnungen zu treffen, so haben nach Ansicht der Rabbinen auch die Propheten als die berufenen Lehrer und Führer ihrer Zeit manche Verordnungen[3]) getroffen, die als »Lehre der Väter«, wenn auch nicht als »Gesetz«,

---

liturgische Formel בחר בדבריהם, in der Benediktion vor der Prophetenlektion.

[1]) Reiches Material über diese Frage gibt R. H. Chajes a. a. O., Abhandlung: תורת נביאים או דברי קבלה; die darin gegebenen Resultate sind im Großen und Ganzen richtig, obwohl sie im Einzelnen der Berichtigung bedürfen. Zu bemerken ist, daß der im Texte gegebene Grundsatz דברי תורה וכו', weder in der tannaitischen Literatur noch im Jeruschalmi sich findet und wir es wohl mit einer Regel der babylonischen Amoräer zu tun haben, obwohl der ihr zu Grunde liegende Gedanke sicher nicht von ihnen herrührt; vgl. z. B. Jer. Jebam. II, 4a = Gen. R. V, 52, ed. Theodor.

[2]) Baba kamma 2b; vgl. die vorhergehende Bemerkung.

[3]) Solche Verordnungen werden in der talmudischen Literatur, Josua, Boas, Samuel, David, Salomo, »den ersten Propheten« und den Propheten zugeschrieben; sie sind bei Bloch שערי תורה התקנות Vol. I aufgezählt und ausführlich erörtert.

bindende Kraft besitzen. Die Behauptung, die man häufig bei christlichen Gelehrten trifft, daß das rabbinische Judentum die prophetischen Schriften und Hagiographen, nicht so hoch schätze wie den Pentateuch, weil sie diese nicht als Gesetzesquelle gelten läßt, enthält demnach einen doppelten Irrtum. Erstens ist, wie wir gesehen haben, sogar der Pentateuch nicht in allen seinen Teilen Gesetzesquelle, und doch wird niemand ernstlich behaupten wollen, daß das erste Buch Moses den Rabbinen weniger heilig war als das zweite oder dritte. Ferner vertreten sie die Ansicht, daß die Aufgabe der Propheten eine andere war als die Moses'; dieser ist in erster Reihe der Verkünder des Gesetzes, jene die Ermahner zur Beobachtung dieses Gesetzes, dessen Inhalt sie dem Volke erklären und näher bringen wollen, während sie ihm nichts hinzuzufügen hatten noch daran dachten, von ihm etwas hinwegzunehmen. Eines Gegensatzes zwischen Gesetz und Prophetie, wenn es überhaupt einen solchen gibt, waren sich die Rabbinen sicher nicht bewußt. Die Propheten galten ihnen vielmehr als die maßgebendsten Ausleger des Gesetzes. Es ist daher grundfalsch zu behaupten, daß die Propheten den Rabbinen nicht als gesetzliche Autoritäten galten, und schon ein flüchtiger Blick auf die Mischna, in welcher Gesetzsammlung nicht weniger als 145 Zitate[1]) aus den nicht pentateuchischen Büchern sich finden, genügt, um von der Grundlosigkeit einer solchen Behauptung sich zu überzeugen. Zum Überflusse sei jedoch hier noch auf einige wichtige Halachot hingewiesen, welche die Mischna von den Propheten und Hagiographen[2]) herleitet.

[1]) Also etwa halb so viel als die Zitate aus dem Pentateuch, deren Zahl 308 beträgt; vgl. die Zusammenstellung der biblischen Zitate in der Mischna bei Aicher, Das A. Test. in d. Mischna, Freiburg 1906, und Pinner, Talmud Babli, Traktat Berachot, Berlin 1842.

[2]) Einen Unterschied zwischen der zweiten und dritten Gruppe des Kanons kennt das talmudische Zeitalter nicht; vgl. Blau, Zur Einleitung a. a. O. und Malter in der JQR. Neue Serie I, 482. Es sei

Schabb. V, 9. Es sagte R. Akiba: woher wissen wir, daß ein Götze denjenigen, der ihn trägt, verunreinigt? Weil es — Jes. XXX, 22 — heißt: Und ihr werdet darin . . . Schnitzbilder und . . . Gußbilder verunreinigen; du wirst sie entfernen wie eine Menstruierende, דוה. Wie nun eine Menstruierende den verunreinigt, der sie trägt, so auch das Götzenbild. Schek. I, 5 anonyme Mischna: Heiden und Samaritaner, die den halben Schekel für den Tempel beisteuern wollen, werden zurückgewiesen, denn so heißt es ausdrücklich in Esra — 2, 3 — »Nicht geziemt es euch — den Feinden Judas und Benjamins — mit uns unserem Gotte ein Haus zu bauen.« Gittin IV, 5; Edujjot I, 13 die Schule Schammais: Wenn jemand halb Sklave und halb frei ist[1]), so kann er keine Sklavin heiraten, da er ja zur Hälfte frei ist, aber er kann auch nicht eine Freie heiraten, da er ja zur Hälfte Sklave ist. Nun ist die Welt erschaffen, damit die Menschen sich vermehren und fortpflanzen, denn so heißt es Jes. XLV, 18: »Nicht als eine Öde hat er sie geschaffen; sondern um bewohnt zu werden, hat er sie gebildet«. Daher wird der Meister dieses Halbsklaven gezwungen, ihn frei zu geben, jedoch so, daß er für dessen Wert einen Gutschein erhält. Sota IX, 9: Rabban Jochanan ben Sakkai abrogierte die Zeremonie des Eiferwassers, als die Unzucht zunahm, auf Grund der Prophetenworte — Hosea IV, 14: — »Ich werde es an euern Töchtern nicht heimsuchen, daß sie unzüchtig sind, und

jedoch bemerkt, daß Maimonides den Ausdruck מדבר ברוחיק für die Hagiographen nicht geprägt hat, da schon R. Menachem b. Salomon in seinem Bibelkommentar שבל טוב, S. 321, ihn gebraucht.

[1]) Solche Halbsklaven werden häufig in der talmudischen Literatur erwähnt. Der gemeinschaftliche Besitz eines Sklaven seitens mehrerer Personen war sicherlich etwas ganz Gewöhnliches, und sobald einer der Besitzer den ihm gehörenden Teil des Sklaven frei gab, so wurde dieser teilweise ein Freier. Holzmann, Tosephta Trakt. Berachot S. 73 zeigt seine Unvertrautheit mit den Realien, wenn er den Halbsklaven als eine Schöpfung rabbinischer Kasuistik ansieht.

an euren Schwiegertöchtern, daß sie Ehebruch treiben.« Menachot XIII, 10: Priester, die im Onias-Tempel fungierten, können nicht den Dienst im Tempel zu Jerusalem versehen, denn so heißt es — II Könige XXIII, 9: Doch opferten die Priester der Höhen nicht auf dem Altar Gottes zu Jerusalem. Jadajim IV, 4: Juda, ein ammonitischer Proselyt, fragte im Lehrhaus — zu Jabneh, — ob es ihm gestattet sei, eine Jüdin zu ehelichen. Rabban Gamliel sprach: Dies ist dir verboten, denn die Schrift — Deut. XXIII, 4 — sagt: Nicht komme ein Ammonite oder Moabite in die Gemeinde des Herrn. Da sprach R. Josua: Gibt es etwa noch heute Ammoniter und Moabiter? hat doch Sancherib, der König Assyriens, die Nationen untereinander vermischt, wie es heißt — Jes. X, 13: »Und ich verrücke die Grenzen der Völker.« Wie aus der Mischna, so ließen sich aus den andern tannaitischen Sammlungen, wie aus der Tosefta und den halachischen Midraschim viele Belege für Halachot beibringen, die aus den nicht pentateuchischen Büchern deduziert sind; aber die gegebenen Beispiele werden wohl genügen.

Ob unsere Schrift genau denselben Standpunkt wie die Rabbinen in dieser Frage einnimmt, ist fraglich. Aber eins ist sicher: eine höhere Verwertung der nichtpentateuchischen Schriften für die Halacha findet sich in ihr nicht. Die Hinweise auf die Prophetenworte im gesetzlichen Teile unserer Schrift, haben alle den Charakter einer Anlehnung, אסמכתא, wie schon bemerkt worden ist. Freilich ist die Halacha unserer Schrift wesentlich Tradition und nicht Midrasch, sodaß es weiter nichts Auffälliges hat, wenn die Propheten nicht zur Eruierung der Halacha herangezogen werden. Jedoch sei auf folgende zwei Punkte hingewiesen, die wohl darauf hindeuten, daß die Rabbinen in der Verwendung der Propheten für die Halacha viel weiter gingen als unsere Schrift. Das Verbot des Tragens am Sabbath wird von dieser — 11, 7 —

wie von jenen gelehrt, jedoch während in den Talmuden[1]) zur Begründung desselben ausdrücklich auf Jeremia XVII, 21 ff. hingewiesen wird, schweigt unsere Schrift sich gänzlich über die Quelle dieses Verbotes aus. Die Tannaim[2]) ferner berufen sich häufig auf die frommen Richter und Könige als Autoritäten für die richtige Auslegung des Gesetzes, dagegen wird in unserer Schrift — 5, 2 — hervorgehoben, daß sogar der fromme David[3]) des Gesetzes unkundig war, indem die Thorah seit dem Tode Josuas in Vergessenheit geriet und erst unter Joschijahu wieder aufgefunden wurde. Damit aber ist zugleich erklärt, daß keine der prophetischen Schriften, die der Zeit Joschijahus vorausgingen, als Gesetzesquelle gebraucht werden kann. Der Passus gegen David macht sogar den Eindruck, als wäre er gegen die Ansicht der Tannaim[4]) gerichtet, die aus den Worten Nathans an David — II Sam. XII, 8 — folgern, daß ein König achtzehn Frauen ehelichen dürfe. Eben darum wird von unserer Schrift hervorgehoben, daß weder David noch sein Prophet Nathan als Autoritäten auf gesetzlichem Gebiete

[1]) Jer. Schabbat I, 26; Babli Horajjot 4a und Jom Tob 12a; vgl. meine Geonica I, 81. Natürlich sehen die Rabbinen in den Worten des Propheten nicht die Offenbarung neuer Gesetze, sondern diese galten ihnen als die autoritative Auslegung für die im Pentateuch verbotene משאת, die auch das Tragen einschließt.

[2]) Vgl. z. B. Berachot Ende; Schek. VI, 6; vgl. auch oben S. 30 f. Zu den wenigen halachischen Deraschot des Schammai gehört auch die zu II Sam. IX, 9. Vgl. Kidd. 43a und Bacher in der Monatsschrift LII, 703 ff.

[3]) Wie schon oben nachgewiesen worden ist, läßt sich die Ansicht, wonach unsere Schrift antidavidisch ist, nicht aufrecht halten. David wird vielmehr als ein Beispiel dafür angeführt, daß sogar die Frommen in der Zeit vor »der Auffindung der Thorah« nicht gesetzkundig waren. Es sei zugleich hier bemerkt, daß auch die Tannaim — Sifre Num. 40 — einen ähnlichen Vorwurf gegen David erheben; vgl. auch Sota 35a: »David kam zum Falle dadurch, daß er ein Gesetz vergaß, das sogar Schulkinder wissen!«

[4]) Vgl. Sanh. II, 4 und die Zurückführung dieser Halacha auf die Worte Nathans im Talmud das. 21a. Vgl. auch oben.

gelten[1]) dürfen. Die von unserer Schrift mit Bezug auf gesetzliche Fragen angeführten Prophetenworte sind daher nur Illustrationen für den religiösen oder ethischen Inhalt des Gesetzes. Daß die Propheten die berufenen Lehrer der Religion und Ethik sind, unterliegt auch für unsere Schrift keinem Zweifel.

Das Verbot der Rache — Lev. XIX, 18 — wird an einem konkreten Falle illustriert — 9, 2 —, jedoch wird hinzugefügt, daß dieses im Pentateuch gegebene Gesetz uns keine Pflicht den Sündern gegenüber auferlege, da sogar Gott selbst vom Propheten Nahum — I, 2 — als ein solcher beschrieben werde, der Rache übe an seinen Widersachern und der seinen Feinden nachtrage. Die Worte des Propheten werden nicht als Quelle einer Halacha angeführt, sondern sie werden nur als ein Kommentar zum pentateuchischen Verbote zitiert. Übrigens ist noch zu bemerken, daß in der rabbinischen Literatur eine beinahe wörtliche Parallele zu diesem Ausspruche unserer Schrift sich findet. Gen. r.[2]) XV, 3 heißt es: Israel sprach zu Gott: Du schreibst in deiner Thorah, »du sollst dich nicht rächen und nichts nachtragen den Kindern deines Volkes«, während du selbst rachsüchtig bist und Groll nachträgst, wie

[1]) Da dieser Prophet ausdrücklich die Worte »und wenn du nicht genug — Frauen — hast, so hatte ich dir noch so viele hinzugefügt« gebraucht, so ergibt sich, daß unsere Schrift nicht allein bei David, sondern auch bei diesem Propheten Unkenntnis des Gesetzes, das Polygamie verbietet, voraussetzt. Es folgt daraus, daß keine Degradierung Davids beabsichtigt ist, sondern daß, wie oben bereits näher ausgeführt worden ist, David als das Ideal eines Frommen in den Tagen vor der Auffindung des Gesetzes besonders hervorgehoben wird. Wie unsere Schrift die erwähnten Worte des Propheten, die in der Bibel als eine Offenbarung Gottes gegeben sind, mit ihrer Ansicht über die Ungesetzlichkeit der Polygamie vereinigte, läßt sich mit Bestimmtheit nicht sagen. Wahrscheinlich galt ihr als die eigentliche Offenbarung Gottes nur die angekündigte Strafe — Vers 11 ff —, aber nicht die einleitenden Worte.

[2]) Vgl. auch Koh. r. zu VIII, 4 und Ab. sar. 4 a.

es heißt — Nahum a. a. O.: ein Rächer ist Gott und voll von Grimm[1]); er übt Rache an seinen Widersachern und trägt seinen Feinden nach.« Gott antwortete: »Ich schrieb in der Thorah: du sollst dich nicht rächen und nichts nachtragen den Kindern deines Volkes, ich aber bin rachsüchtig und Groll nachtragend nur gegen die Heiden.« Für die gottlosen Heiden[2]) hat unsere Schrift »die Sünder«[3]) substituiert, was sehr bezeichnend für ihre Engherzigkeit ist. Der Sünder verwirkt den Anspruch auf die Liebe Gottes; deswegen ist man ihm gegenüber zu keiner Nachsicht verpflichtet; das Verbot der Rache gilt daher nicht einem Sünder gegenüber.

Wenn ferner unter Hinweis auf Prov. XV, 8 verboten wird — 11,3 — durch einen Unreinen Opfer nach dem Tempel zu senden, so handelt es sich nicht um die Ableitung einer Halacha aus diesem Verse, sondern wie oben näher ausgeführt wurde, wird an dieser Stelle den Anhängern der Sekte, die sich vom Tempel in Jerusalem

[1]) Für הי des massoretischen Textes liest Gen. r. beide Mal הוא, wonach also הוא in unserer Schrift nicht etwa — vgl. oben — eine beabsichtigte Änderung ist, sondern auf einer abweichenden Lesung beruht.

[2]) Vgl. auch Mechilta Bachodesch VI, 68: Ich bin ein eifernder Gott, um den Götzendienst zu bestrafen, sonst aber bin ich barmherzig und gnädig; vgl. auch Mech. R. Simon 105, wo derselbe Gedanke in anderen Worten ausgedrückt wird. Für פלוסיים der Mech. R. Is. hat Mech. R. S. אגריפס סבא, der wohl mit אני הדגמין in Midrasch Tann. 215 identisch ist; סבא ist wohl aus שר צבא verderbt.

[3]) Charles schreibt: »The implication here is, that no consideration is due to an enemy.« Aber abgesehen davon, daß dann unsere Schrift in direktem Widerspruch mit Prov. XXV, 21 sich befände, wäre es doch höchst widersinnig anzunehmen, daß nach der Ansicht unserer Schrift das biblische Verbot der Rachsucht nur »Freunden« gegenüber gelte! Die Feinde Gottes sind natürlich die gottlosen Heiden und die Sünder, denen auch der Mensch keine Nachsicht schuldet. Nach einer Behauptung des Talmud Pess. 113b ist unter »Feind« in Exod. XXIII, 4 nur ein Sünder zu verstehen, da man jeden Juden lieben muß.

fernhielten, weil nach ihrer Ansicht die Reinheitsgesetze daselbst nicht schriftgemäß beobachtet wurden, eingeschärft, nicht einmal durch andere im Tempel sich vertreten zu lassen[1]). »Das Opfer der Gesetzlosen ist Gott ein Greuel, aber das Gebet der Frommen Wohlgefallen«[2]), wonach also durch einen Gottlosen Opfer darbringen lassen, Gott ein Greuel ist; besser ist daher Beten, welches Gott so gefällig ist wie ein Speiseopfer, als Opfer durch Unreine — d. h. diejenigen, die nicht zur Sekte gehören — darbringen zu lassen. Die Mischna wie die anderen tannaitischen Sammlungen, um von den Amoraim zu schweigen, zitieren sehr häufig Verse aus den Propheten und Hagiographen, um den religiösen oder ethischen Inhalt einer Halacha zu betonen. So z. B. heißt es Pea VII, 3: Wer einen Korb unter den Weinstock stellt, damit die den Armen zukommenden abfallenden Beeren hereinfallen — vgl. Lev. XIX, 10 — der beraubt die Armen; von ihm sagt die Schrift — Prov. XXII, 28; XXIII, 10 — »Verrücke nicht die Grenze der Bedürftigen«[3]). Hier wird so wenig wie an der besprochenen

[1]) Daher auch der Ausdruck להרשותו, der der juristischen Terminologie הרשה »einem die Procura geben« entnommen ist.

[2]) Für ישרים רצינו hat unsere Schrift צדיקים כמנחת רצין, was aber kaum auf eine Konfusion mit XV, 29 zurückgeht, wie man anzunehmen geneigt wäre; צדיקים für ישרים hat auch Joseph Ibn Nachmias in seinem Kommentar zur Stelle und ist demnach eine Variante, während כמנחת רצין wohl haggadische Exegese zu רצינו ist. In der Sprache des Midrasch würde dieser Passus lauten: רצינו זו מנחה, wofür in unserer Schrift מנחת רצינו; der Ausdruck רצון wird sehr häufig mit Bezug auf Opfer angewendet, so daß es nicht auffällt, wenn in haggadischer Weise רצינו in unserem Verse mit מנחה Opfer indentifiziert wird.

[3]) Die Rabbinen lasen — deuteten? — עולם anstatt עולם; vgl. ausführlich darüber Geiger, קבוצות מאמרים, ed. Poznanski, 54; Barth im Jahrbuch der Jüd.-liter. Gesellschaft VII, 137 und meine Bemerkung in den Nachträgen zu Geiger, S. 384. Zu den dort angeführten Zitaten aus den mittelalterlichen Bibelkommentatoren ist noch hinzuzufügen Rokeach bei Großberg חצי מנשה S. 43, der wohl die Quelle für פענח רזא ist, und wird meine a. a. O. gegebene Emmendation durch Rokeach bestätigt.

Stelle unserer Schrift eine Halacha aus dem zitierten biblischen Verse abgeleitet, sondern er wird herangezogen, um die ethische Bedeutung der Halacha zu betonen.

Auch 16, 14 wird, wie oben z. St. näher nachgewiesen wurde, aus Micha VII, 2 keine Halacha abgeleitet, sondern unsere Schrift verwendet in echt midraschischer Weise die Worte des Propheten gegen diejenigen, welche nur dem Worte des Gesetzes zu genügen bestrebt sind, ohne sich um seinen Geist zu kümmern, und als Beispiel dafür wird der erwähnt, der das Gesetz — Deut. XXIII, 26 — zu umgehen sucht.

Mit Rücksicht auf die besprochenen drei Stellen ist es daher höchst unwahrscheinlich, daß — 9, 9 — mit den Worten אשר אמר לא תושיע ידך auf II Sam. XXV, 26 verwiesen wird, denn im vorliegenden Falle hätten wir dann die Ableitung einer Halacha aus einem prophetischen Buche, was sonst in unserer Schrift sich nicht nachweisen läßt. Es ist daher viel wahrscheinlicher, daß hier ein Zitat aus der Mischna der Sekte, dem ספר ההגו[1]), vorliegt, wo diese auch in der rabbinischen Literatur sich findende Halacha gegeben war: »Nicht darf dir deine eigene Hand Recht verschaffen« לא תושיע ידך לך. Dieses Gesetz wird in unserer Schrift näher erläutert, indem darauf hingewiesen wird, daß nur dem Gerichte das Recht zustehe, einen Eid zu verlangen[2]). Daher auch die sonst schwer zu erklärende Differenz zwischen der Fassung dieses Satzes in Sam. a. a. O. und in unserer Schrift; das ספר ההגו zitierte nicht das Schriftwort, sondern formulierte das Gesetz in einer Form, die daran anklingt. Diese Auffassung beseitigt auch eine andere Schwierigkeit; falls wir es nämlich mit der Ableitung

[1]) Vgl. oben über diese Mischna der Sekte. Die Zitierungsformel אשר אמר beweist natürlich nicht, daß diese Schrift kanonisches Ansehen genoß; vgl. weiter unten.

[2]) Vgl. darüber oben.

einer Halacha zu tun hätten, so wäre es doch höchst auffällig, daß, während David und der Prophet Nathan als des Gesetzes unkundig bezeichnet werden[1]), den Worten Abigails — die noch dazu genau wie David durch ihre polygamische Ehe nach Ansicht unserer Schrift ihre Unwissenheit des Gesetzes, wenn nicht gar ihren Ungehorsam dagegen bekundete — solches Gewicht beigelegt wird, daß aus ihnen eine Halacha hergeleitet wird.

Die obige Ausführung wird wohl genügen, um die Behauptung Charles' — Einleitung 9 und 11 — von dem Unterschiede zwischen dem »apokalyptischen« und dem »gesetzlichen« Pharisäismus mit Bezug auf die Wertschätzung der Propheten in ihrem wahren Lichte erscheinen zu lassen. Ein wesentlicher Unterschied zwischen unserer Sekte und dem rabbinischen Pharisäismus, sagt Charles, besteht darin, daß die Rabbinen beinahe niemals Halachot von den Propheten ableiteten, weil deren Ansehen nicht sehr groß bei ihnen war, während für unsere Schrift der Pentateuch und die übrigen Teile der Bibel denselben Rang einnehmen und daher in ihr Halachisches[2]) auch aus den nichtpentateuchischen Schriften abgeleitet wird. Man weiß wirklich nicht, ob man mehr über die in diesen Worten sich kundgebende Unkenntnis der rabbinischen Literatur oder über die schiefe Beurteilung unserer Schrift sich wundern soll. Für die in manchen Kreisen übliche Methode bei der Behandlung jüdischer Theologie ist es nicht ohne Interesse zu sehen, wie Charles zu diesem seinem Resultate kommt. Er verfährt rein mechanisch, indem er all die biblischen Stellen in unserer Schrift, die

[1]) Vgl. das oben Ausgeführte.

[2]) Als eine von den Propheten abgeleitete Halacha wird das Verbot des Tragens angeführt, obwohl nur die rabbinischen Schriften auf Jerem. XVII als Quelle dafür verweisen, nicht aber unsere Schrift, und dies wird als Beweis für die höhere Schätzung der Propheten in der letzteren angeführt! Vgl. oben S. 33 den wahren Sachverhalt.

ausdrücklich als Zitate[1]) gekennzeichnet sind, zusammenstellt, und findet dabei, daß der Pentateuch zehn, die Propheten elf- und die Hagiographen einmal zitiert sind. Ergo, argumentiert er, müssen die Propheten für unsere Sekte von gleichwertiger Autorität wie der Pentateuch sein. Es zeigt aber diese Beweisführung, daß Statistik einem Theologen ebenso verhängnisvoll werden kann, wie Theologie einem Statistiker. Vermittelst dieser statistischen Methode ließe sich nachweisen, daß der Redaktor des Mischnatraktats Abot nicht zu den Vertretern des gesetzlichen Pharisäismus gehörte, da in diesem zweiundzwanzig Zitate aus den nicht-pentateuchischen Büchern und nur sechs aus dem Pentateuch angeführt sind. Ja sogar der Verfasser der

[1]) Die Einführungsformeln sind כמה שנאמר = כאשר אמר in der tannaitischen Literatur, Sota VIII, 1; Sifre D. 301; כאשר כתוב oder ככתוב — geschrieben כ"כ —, welche letztere Form auch in der rabbinischen Literatur häufig ist. Subjekt zu אמר ist wohl הכתוב, wie aus den in der rabbinischen Literatur gebrauchten Ausdrücken אמר הכתוב oder הכתוב אומר hervorgeht, obwohl auch möglich wäre, daß אל Gott oder der Verfasser des betreffenden Buches nach אמר zu ergänzen ist, da auch אמר אל und א' משה, א' ישעי' vorkommt. In der rabbinischen Literatur wird א' הקב"ה von den Tannaim, א' רוה"ק, אמ' שכינה von den Amoraim gebraucht. Die Anführung einer Pentateuchstelle mit א' משה ist auch rabbinisch, Sifre D. 1; Joma 70b; Jebamot 49b, jedoch wird nirgends eine »gesetzliche« Stelle des Pentateuchs so angeführt. Der babylonische Talmud gebraucht in diesem Falle א' רחמנא »der Barmherzige sagt«. Die Stelle 5, 8, die aus mehreren Gründen verdächtig ist — vgl. oben darüber — ist daher schon durch die Zitierungsformel משה אמר höchst auffällig. Die Formel ביד יחזק', וכר"ה entspricht dem על ידי der rabbinischen Literatur; vgl. Schek. I, 5; Tamid III, 7; Middot IV, 2; Abot VI, 6, während כתוב בדברי in der liturgischen Form ובדברי קדשך כתוב eine Parallele hat. Unbekannt der rabbinischen Literatur ist die Verwendung von ואשר אמר zur Einleitung eines neuen Abschnittes — 8, 14; 9, 2 — und ist zu übersetzen »Und was den Vers anbetrifft«. Charles hat in seiner Einleitung die Zitierungsformen zusammengestellt, ohne aber auf die entsprechenden Parallelen in der rabbinischen Literatur hinzuweisen, obwohl ihm Bachers Terminologie das notwendige Material gegeben hätte. Die Parallelen aus dem N. T. sind nicht sorgfältig gewählt; καθώς kann für ככתוב wie כ' כאשר stehen.

Mischnaordnung Moëd — etwa eines Siebentels der ganzen Mischna — scheint den Pentateuch nicht sehr hoch geschätzt zu haben, da nur fünfzehn[1]) Zitate daraus gegeben sind, während aus den nicht-pentateuchischen Büchern siebenundzwanzig Stellen angeführt sind. Besonders minderwertig unter den Büchern der Bibel muß das erste Buch Moses diesen Pharisäern gegolten haben, da es in der Mischnah bedeutend seltener zitiert wird, als z. B. der Psalter oder Jesaia[2]). Die nach-mischnischen Sammlungen der Tannaim rührten danach sicher von Männern her, die dem apokalyptischen Pharisäismus angehören. Gesetzliche Pharisäer würden doch nicht Leviticus zu Gunsten Jesaias vernachlässigt haben, wie dies z. B. in der Mechilta der Fall ist, in der hundertsechsundsiebzig Zitate aus Jesaia und nur hundertundelf aus Leviticus gegeben sind[3]). Die Absurdität solcher statistischer Weisheit ist so augenfällig, daß wir uns wohl die Mühe sparen können, weiter darauf einzugehen. Von einem Gegensatz in der Wertschätzung der Gesetze und der Propheten ist in der rabbinischen Literatur keine Spur zu finden. Die Mischna als eine Gesetzsammlung, die kaum ein Prozent Haggada enthält, zitiert natürlich den Pentateuch und besonders dessen gesetzlichen Teile viel häufiger als die paränetischen und historischen Bücher der Bibel. Wie aber schon oben ausgeführt worden ist, gibt es nichtsdestoweniger viele Halachot in der Mischna, die von den nicht-pentacheuchischen Schriften abgeleitet sind. In der nicht lange nach der Mischna redigierten Tosefta, die, obwohl sie wesentlich eine halachische Sammlung ist, mehr Haggada und halachischen Midrasch enthält, als die

[1]) Genauer 13, da Joma III, 8; III, 3 und VI, 2 dasselbe Zitat haben.

[2]) Vgl. Aichers Register a. a. O.

[3]) Vgl. das Stellenverzeichnis in Friedmanns Ausgabe der Mechilta.

Mischna, ist das Verhältnis der nicht-pentateuchischen Zitate zu den pentateuchischen etwa wie sechszehn zu dreizehn[1]), während in der etwa gleichzeitig mit ihr abgefaßten Mechilta, die mehr Haggada als Halacha enthält, die nicht-pentateuchischen Zitate bedeutend zahlreicher sind, als die pentateuchischen[2]). In den ausschließlich haggadischen Midraschim ist das Verhältnis der beiden Klassen von Zitaten zu einander gerade umgekehrt, z. B. in der Pesikta r. und im Tanna debe Eliahu r.[3]) kommen auf etwa drei nicht-pentateuchische Zitate ein pentateuchisches.

Unsere Schrift, die mehr Haggada als Halacha und beinahe gar nichts von halachischem Midrasch enthält, zitiert natürlich häufiger die nicht-pentateuchischen Bücher; es folgt daraus aber ebensowenig eine Bevorzugung der Propheten vor dem Pentateuch im Gegensatz zur Ansicht der Mischna, wie etwa aus der häufigen Zitierung der Propheten in der Mechilta auf einen der Mischna entgegengesetzten Standpunkt in dieser Frage zu schließen wäre. Ob unsere Schrift mit den Rabbinen die Propheten und Hagiographen als Gesetzesquelle gelten läßt, ist fraglich[4]); sicher aber ist es, daß die Wertschätzung der Propheten in der rabbinischen Literatur keine geringere ist, als die in unserer Schrift.

Sehr problematisch ist auch die Behauptung, daß der Kanon unserer Sekte manche Pseudepigraphen, wie das Testament Levis[5]), die Worte Jeremias an Baruch und

[1]) Vgl. das Register in Zuckermandels Ausgabe.

[2]) Vgl. Friedmanns Verzeichnis am Ende seiner Mechiltaausgabe.

[3]) Vgl. die Verzeichnisse der biblischen Zitate in Friedmanns Ausgabe dieser Midraschim.

[4]) Vgl. oben S. 32.

[5]) Aus einer solchen Schrift wird 4, 15 ein Zitat gegeben, das aber weder im griechischen noch im aramäischen Texte des uns erhaltenen Test. Levis sich findet, so daß es höchst zweifelhaft ist, ob unsere Schrift überhaupt das Test. der XII Patriarchen gekannt hat. Es scheint vielmehr, daß dieses Pseudepigraph in der jetzt vorlie-

die Worte Elischas an Gehazi[1]) einschloß. Die Voraussetzung, daß eine gemeinsame Zitationsformel einen gleichartigen Wert der zitierten Schriften bedingt, beruht auf einem Irrtum. Die genannten Pseudepigraphen werden wie die biblischen Schriften mit אמר eingeführt, und sie standen sicher im hohen Ansehen bei unserer Sekte. Dafür aber, daß sie ihr als kanonisch oder auch nur halbkanonisch galten, fehlt jeder Anhaltspunkt. Man müßte denn zugleich annehmen, daß dem Verfasser der Mischna die Fastenrolle oder die Halachasammlung der Hilleliten für kanonisch galten, weil sie genau so zitiert[2]) werden wie biblische Schriften. Ja man könnte sogar noch weiter gehen und behaupten, daß Maimonides das Ge-

---

genden Form eine paränetische Bearbeitung einer älteren Legendensammlung ist, die wohl auch unserer Schrift vorlag. Levi erscheint auch in der Assenathlegende wie im Midrasch als Prophet, so daß eine von den Test. der XII Patriarchen unabhängige Quelle für diese Rolle des Levi in unserer Schrift anzunehmen sein dürfte. Wenn man von dem späteren Zusatz 16, 3 absieht, so ist die Benutzung des Buches der Jubiläen in unserer Schrift gleichfalls sehr problematisch.

[1]) Greßmann, ZDMG., LXVI, 495 findet in 8, 20 unsere Schrift, die als das gemeinsame Werk des Jeremias und Elisa bezeichnet wird. Das Deboralied, das Richter V, 1 Debora und Barak zugeschrieben wird, ist eine Parallele zu einer solchen gemeinsamen Schrift. Er hat aber eine Kleinigkeit übersehen; Debora und Barak waren Zeit- und Amtsgenossen, so daß die Angabe, Richter V, 1 nichts Auffallendes bietet, daß aber Männer, die von einander durch einige Jahrhunderte getrennt sind, zu den gemeinsamen Verfassern einer Schrift gemacht werden könnten, ist eine so ungeheuerliche Annahme, daß man sie höchstens als einen Spaß gelten lassen kann. Vgl. übrigens das anderweitig von mir zur Stelle Bemerkte, wo wahrscheinlich gemacht ist, daß in 8, 20 auf ein Zitat im IV. Ezra verwiesen wird. Ein Elisa zugeschriebenes Pseudepigraph ist sonst nicht bekannt, aber das ist kein Grund zur Annahme, daß ein solches nie existiert hat.

[2]) Vgl. Taanit II, 8 תענית בשני; Chag. I, 5, wo in derselben Mischna נאמר zuerst auf die hillelitische Halacha I, 2 verweist und dann auf Deut. XVI, 17. Die Lesart אמרו in ed. Lowe ist spätere Korrektur.

betbuch zu den kanonischen Schriften zählte, weil er eine Stelle daraus mit der Einleitungsformel שנאמר zitiert[1]), womit er sonst, noch dem Sprachgebrauch der Mischna und des Talmud lediglich Zitate aus der Bibel anführt. So lange wir keinen anderen Beweis für die Annahme haben, daß unsere Sekte einen von den Pharisäern abweichenden Schriftkanon hatte, als die Tatsache, daß in unserer Schrift das Testament Levi[2]) einmal zitiert wird, ist diese Behauptung ganz entschieden zurückzuweisen[3]).

Schwierig dagegen ist die Frage nach der Beschaffenheit des Bibeltextes unserer Schrift, da die Abweichungen vom massoretischen Texte sogar in den direkten Zitaten[4])

[1]) Jad, Mat. 'Anijjim X, 3: שנאמר שועת עניים וכו', das dem Nischmatgebete — sephardische Version! — entnommen ist. Die Formel שנאמר ohne weitere Quellenangabe setzt voraus, daß der Leser die zitierte Quelle kennt, was bei der Einleitungsformel אמר עליהם לוי בן יעקב nicht einmal der Fall ist, denn der Name Levi dient zugleich als Autorname, wie auch die mittelalterlichen Schriftstellen profane Quellen mit אמר אפלטון, אמר אריסטו usw. anführen. Im Talmud werden bekanntlich Zitate aus Ben Sira mit den Einleitungsformeln שנאמר, דכתיב angeführt — Zunz, Gottesdienstl. Vorträge 2, S. 107, Vgl. 402 —, was aber m. E. gar nichts für das kanonische Ansehen dieser Schrift beweist. Fänden sich im Talmud Zitate aus Homer, so würden dieselben wohl auch nicht anders angeführt worden sein, als mit אמר המירום oder דכתיב בספר המירום.

[2]) Der Hinweis auf das Pseudepigraph, »die Worte Jeremias« — 8, 20 — rührt vielleicht von einem Leser her und nicht vom Verfasser unserer Schrift.

[3]) Ebenso unbegründet wäre es, dem Verfasser der Epistel Juda einen Schriftkanon zuzuschreiben, in welchen das Buch Henoch aufgenommen war, weil er — 14 — dieses Pseudepigraph als die Prophetie Henochs bezeichnet.

[4]) D. h. solche, die mit den üblichen Zitationsformeln, wie כתוב אמר, u. dgl. mehr eingeleitet sind. Indirekte Zitate, d. h. solche biblische Ausdrücke und Sätze, die nicht als Zitate bezeichnet sind, beweisen für die Textgestalt der Bibel gar nichts, da häufig absichtlich der biblische Wortlaut geändert wurde, sei es um die eigene Sprachgewandtheit zu bekunden, sei es darum, weil die uneigentliche Anwendung eine kleine Veränderung verlangt. So ist 1, 15 — vgl.

aus der Bibel so zahlreich sind, daß es nicht gut angeht, sie ausschließlich auf Rechnung der Abschreiber zu setzen, wiewohl zugegeben werden muß, daß sie nicht ganz unschuldig[1]) an einem Teil davon sind. Es empfiehlt sich daher, das Verhältnis zwischen MT. und unserer Schrift etwas näher zu untersuchen, um den Charakter dieser Abweichungen genau kennen zu lernen.

I) 3, 20: הכהנים והלוים ובני צדוק . . . מעליהם יגישו לי לב ודם; MT. liest Ezech. XLIV, 15: מעלי . . . והכהנים הלוים בני צדוק והמה . . . ועמדו לפני להקריב לי חלב ודם נאם אד' יי.

In der von unserer Schrift[2]) gegebenen Erklärung zu diesen Worten Ezechiels wird schon das ו vor הלוים und vor בני gedeutet, indem sie im Gegensatz zu MT., in diesem Verse verschiedene Klassen frommer Männer findet. Allerdings ist nicht ausgeschlossen, daß gerade diese Deutung die Veranlassung für die Textänderung war, aber nicht etwa, als ob unsere Sekte in ihrer Bibel sie vorgenommen hätte, sondern an der Stelle, wo der Midrasch zu den Worten der Schrift gegeben wird, werden diese so zitiert, wie sie unsere Schrift aufgefaßt haben will. Sicher dagegen ist, daß מעליהם einfach der Nachlässigkeit eines Abschreibers zu verdanken ist, während auch unsere Schrift in Übereinstimmung mit MT. מעלי המה = מעלי הם las. Auf Rechnung

oben z. St. — נבעות »Hügel« in נבהות »Höhe« verändert worden, weil Höhe ein passenderes Bild für Gesetz ist als Hügel und ähnlich 1, 16 — vgl. oben z. St. — wo הס׳ע eine absichtliche Veränderung von הכ׳ע ist. Dieselbe Erscheinung läßt sich auch in der rabbinischen Literatur wahrnehmen, und ebenso schon in den ältesten Bestandteilen der Liturgie; vgl. z. B. den oben S. 43 zitierten Vers aus dem Nischmatgebete שעות עניים וכו׳, wofür Job XXXIV. 28: יצעקת עניים ישמע. Im Talmud werden sogar wesentlich veränderte Bibelstellen mit den üblichen Zitationsformeln angeführt, vgl. die Bemerkung von Ibn Nachmias in seinem Kommentar zu Abot S. 71b.

[1]) Vgl. solche Schreibfehler weiter unten, eine interessante Verballhornung eines biblischen Verses ist 8, 3 אשר תשפך וכו׳, wofür B. 19, 16 den richtigen Text bietet.

[2]) Vgl. oben z. St.

des Abschreibers ist vielleicht auch יגישו für להקריב zu setzen; der Verfasser hatte nur den Anfang und den Schluß[1]) von diesem Verse gegeben, und nachträglich hat ein Schreiber das Fehlende teilweise ergänzt, wobei er wahrscheinlich יגישו aus dem vorhergehenden Verse setzte.

II) 4, 14: פחד ופחת ופח stimmt mit MT. ganz überein.

III) 4, 19: אשר אטר הטף ישיפון ist kein Zitat, sondern, wie schon oben bemerkt worden ist, eine ironische Anspielung auf Micha II, 6 אל תטיפו ישיפון, weswegen die Änderung von תטיפו in ישיפון nichts Auffälliges bietet.

IV) 5, 2: לא ירבה לו נשים; MT. Deut. XVII, 17: ולא ירבה וכו׳. Wahrscheinlich hat auch unsere Schrift ולא gelesen und das ו ist entweder durch einen Flüchtigkeitsfehler der Abschreiber ausgefallen oder absichtlich vom Verfasser ausgelassen worden, damit er seine Auffassung von diesem biblischen Verbote mit größerer Entschiedenheit vortragen könne. Im vorhergehenden Verse wird nämlich dem König das Anschaffen vieler Pferde mit den Worten לא ירבה לו סוסים verboten, und da es nicht gut angeht, auch dieses Verbot auf »zwei« auszudehnen, was besonders durch die Verbindung ולא nahe gelegt wird, so hat der Verfasser, um diesem eventuellen Einwand aus dem Wege zu gehen, das ו ausgelassen.

V) 5, 8: ומשה אמר אל אחות אמך לא תקרב שאר אמך היא; MT. liest Lev. XVIII, 13: ערות אחות אמך לא תגלה כי שאר אמך הוא Der Ausdruck לא תקרב findet sich überhaupt nicht bei den verbotenen Blutsverwandschaften[2]) mit Ausnahme von der Tante. Aber aus den folgenden Worten unserer Schrift[3])

---

[1]) In der rabbinischen Literatur sind solche verkürzte Zitate sehr häufig.

[2]) Nur der zeitweise verbotene eheliche Umgang mit einer Menstruierenden wird durch לא תקרב eingeleitet; vgl. Lev. 17, 19.

[3]) Nach ואם ist wohl כן zu ergänzen; das Argument ist: »Wenn auch die Verbote an die männlichen Blutsverwandten gerichtet sind, so schließen sie doch auch die entsprechenden weiblichen Verwandschaften

ואם תגלה בת האח את ערות וכו׳ geht deutlich hervor, daß auch sie in Lev. a. a. O. לא תגלה . . . ערות las, wonach also in 5, 8 kein wörtliches Zitat, sondern die Umschreibung eines biblischen Verses vorliegt.

VI) 6, 13: מי בכם יסגיר דלתו ולא תאירו מזבחי חנם; MT. Malachi I, 10 liest: מי גם בכם יסגיר דלתים ולא תאירו מזבחי חנם. Bei der unserer Schrift eigenen Orthographie[1]) steht wohl (דלתו[2] für דלתים, während das fehlende גם eine wirkliche Variante ist und auf Esra. I, 3 מי בכם zu verweisen ist, anstatt מי גם in Mal a. a. O.

VII) 1, 11: אשר אמר יבוא עליך ועל עמך ועל בית אביך ימים אשר באו מיום סור אפרים מעל יהודה; MT. liest Jes. VII, 17: יביא יהוה עליך . . . אשר לא באו למיום. Wie aber schon Schechter z. St. bemerkt, ist יביא für יבוא und לא באו für באו zu lesen, was unbedingt vom Zusammenhang verlangt wird[3]), und ist vielleicht מיום für למיום nur ein Schreibfehler. Das Tetragrammaton fehlt, da es das Prinzip unserer Schrift ist, dieses nie zu gebrauchen[4]).

VIII) 1, 14: והגליתי את סכות מלככם ואת כיון צלמיכם מאהלי דמשק. MT. Am. V, 26 lautet: ונשאתם את סכות מלככם ואת כיון צלמיכם . . . והגלתי אתכם מהלאה לדמשק. Trotz der scheinbar wesentlichen Differenz zwischen MT. und unserer Schrift dürfte die Version der letzteren kaum auf eine andere Textgestalt zurückgehen. Wir haben es vielmehr wohl mit einer haggadischen Umdeutung einer Bibelstelle zu tun,

ein — vgl. oben S. 29 ff. —, und daher folgt daraus ואם כן, daß die Nichtenehe Incest ist. Charles z. St. liest ואל תגלה und scheint nicht zu wissen, daß auf אל nur der Jussiv folgen kann! Oder glaubt er etwa, daß die Vertreter »des apokalyptischen Pharisäismus« sich um Grammatik wenig kümmerten?

[1]) Vgl. oben ausführlich.

[2]) Ursprünglich stand דלת' und später wurde das Zeichen der Abkürzung für ein ו gehalten, wie dies häufig geschah; vgl. Perles, Analekten S. 32.

[3]) 14, 1 wird auch richtig zitiert אשר לא באו, doch steht auch an dieser Stelle מיום für למיום.

[4]) Vgl. oben S. 35.

die sich um den eigentlichen Wortlaut nur wenig kümmert. In der Erwähnung von Damaskus seitens der Propheten findet unsere Schrift eine Anspielung[1]) auf die Tätigkeit der Sekte in dieser Stadt, wonach also אתכם nicht gut Objekt zu והגלתי sein kann; nicht Israel wird dorthin gelangen, sondern die wahre Lehre der Sekte wird daselbst ihren Platz finden. Daher werden aus dem vorhergehenden Verse die Worte . . . סכות zu והגלתי ergänzt, während אתכם, das wohl so viel wie »für euch«, nach der Ansicht unserer Schrift bedeutet, weil nicht von Bedeutung, ausgelassen wird. Die Thorah und die Propheten werden in Damaskus ihre Zuflucht finden, daher die Umwandlung von מהלאה לד׳ zu מְאָהֳלֵי ד׳ »die ihre Zelte in Damaskus aufschlagen«[2]). Das Ganze lautet demnach: Und ich werde gelangen lassen die Thorah (= סכות) und die Propheten (= ציון) nach Damaskus, wo sie ihre Zelte aufschlagen werden. Sicher eine sehr phantastische Deutung der Prophetenworte, aber gar mancher Midrasch in der rabbinischen Literatur und manche Allegorie der Kirchenväter ist nicht weniger phantastisch.

IX) 7, 16: ודקימותי את סוכת דוד הנופלת; MT. liest Am. IX, 11: אקים וגו׳[3]).

X) 7, 19: דרך כוכב מיעקב וג׳ und ebenso MT. Num. XXIV, 17.

XI) 8, 9: חמת תנינים יינם; MT. Deut. XXXII, 33.

XII) 8, 14 und 15: לא בצדקתך . . . לרשת את הגוים האלה כי באהבתו את אבותיך ומשמרו את השבועה; MT. Deut. IX, 5 und VII, 8: לא בצדקתך . . . את ארצם כי ברשעת הגוים האלה, כי באהבת יי׳ אתכם. Was zunächst die Variante הגוים האלה für ארצם des

[1]) Mehr als eine Anspielung war es wohl auch für unsere Schrift nicht.

[2]) Ob hier auf die Bedeutung Lehrhaus für אהל angespielt wird, wie ich oben z. St. behauptete, ist mir jetzt sehr fraglich. Die dort gegebene Emendation מאהלי für מאהלי nehme ich hiermit zurück.

[3]) Unsere Schrift hat eine ausgesprochene Vorliebe für den Gebrauch des Perfects mit ו consecutivum, daher vielleicht והקימותי für אקים.

MT. anbetrifft, so liegt wohl in unserer Schrift ein verkürztes Zitat vor und sind die Worte ארצם כי ברשעת zu ergänzen; מאהבתו für יי מאהבת entspricht der Tendenz unserer Schrift, den Gebrauch des Tetragrammatons zu vermeiden. Dagegen ist את אבותיך entweder eine beabsichtigte Veränderung des MT. oder Variante, aber jedenfalls kein Kopistenfehler, wie die folgenden Worte מאהבתו את אבותיך = באהבת אל את הראשונים zeigen. Fragment B — 19, 27 — das gewöhnlich dem MT. folgt, stimmt an dieser Stelle mit A überein, ein fernerer Beweis dafür, daß wir es nicht mit einem Kopistenfehler zu tun haben.

(Fortsetzung folgt.)

Der Pentateuch-Kommentar des Joseph Bechor-Schor zum fünften Buche Moses.

Von Alfred Zweig.

(Fortsetzung.)

Kapitel 9.

3.—7. וידעת היום כי ה' אלהיך [וגו'] אש אוכלה יכניעם וישמידם[1]. להבין כי הק' שהוא אש אכלה יכניעם וישמידם, ולא יועיל לנגדו גדולתם וגבורתם. אל תאמ' [וגו'] בצדקתי [וגו'] וברשעת. כלומ' הא והא גרמה לי כי לא גרם לך צדקתך אלא רשעם, כי מתוך רשעתם היה דעתו להשמידם ואמרתי לאבות אתננה לזרעם[2]), ועכשיו נתמלא' סאתם ואתננה לכם, אבל לא בצדתך[3]). אי נמי לא תאמ' בצדקה . . . וברשעת. כמו והנה ברשעת הגוים ה' מוריש כדמפר' בקרא אחרינ' זכור אל תשכח את אשר הקצפת ואז לא תאמ' בצדקתי. ומזכיר והולך את אשר עשו.

10. כתובים באצבע אלהים, וגרמתם לשבור בעשה ידיו.

12. כי שחת. לשון השחתה שיך בעושה פסל כדכתי'[4]) פן תשחיתון ועשית' לכם פסל. עמך אשר הוצאת. לשון קינתור. עמך ולא עמי, אשר הוצאת ולא אני. לפי שאמרו[5]) כי זה משה האיש, אינם מבקשים כי אם אותך. ולכן אומ'[6]) כתפילתי[7]) לא[8]) תשחת עמך ונחלתך, ועל כי אומ' אשר הוצאת, אמ' לו משה[6]) אשר פדית בגדלך ולא אני. סרו מהר. בסיני אמרו[9]) נעשה ונשמע, ועכשיו סרו.

13. כי עם קשה עורף הוא ואינם רוצים לכוף ראשם לקבל עול על צוארם אלא זוקפים ראשם כא'לו צוארם קשה ואינו של פרקים.

14. הרף ממני. הרפה ממני בתפילתך, ומקרא קצר הוא. כמו[10]) הרף ואגידה לך שפי' הרפה הליכתך ואגידה לך. ומניזרת[11]) הרב בבכני מעוני, הרבה מחילתך ובכסני.

---

[1]) B. T. כי ה' אלהיך הוא העבר לפניך אש אכלה הוא ישמידם והוא יכניעם. [2]) s. I, 15, 18. [3]) L. בצדקתך. [4]) V, 4, 16. [5]) II, 32, 2. [6]) Vers 26. [7]) L. בתפלתו. [8]) B. T. אל. [9]) II, 24, 7. [10]) I Sam. 15, 16. [11]) Ps. 51, 4.

17. **ואשברם** כי לא הפצתי לתתם לבני אדם שעוברים על מה שכתו' בהם.

18.—19. **ואתנפל לפני ה' כראשונה**, כמו שעשיתי בארבעים הראשוני' שהתנפלתי על מה שאמ' הק' הרף ממני[12]) והתנפלתי עד שהודה לי שלא ישמיד, כדכתי' בכי תשא[13]) וינחם ה' על הרעה אשר דב' לעשו' לעמו. אבל לא מחל העון. ועכשיו התנפלתי על מחילת העון, **כי יגורתי מפני האף**[14]). **וישמע ה' אלי גם בפעם ההיא** למחול העון כמו שעשה בתחילה שלא להשמיד. **אשר קצף**. אמרתי מאחר שקצף תחילה כל כך שאמ' להשמיד[15]), בקושי ימחול לגמרי, כי יאמ' דיי אם לא אשמי'. וזהו כי יגורתי מפני האף.

21. **ואכות אותו** שלא יהנה ממנו אדם. שחק[16]) וזרה והטיל למ"ם ואע"פ שלא נתכוונו לעיז כמו שפי' בכי תשא[17]) ט"ס דבר מגונה הוא.

22.—23. **ובתבערה** היו מתאוננים ותבער בם אש[18]). **ובמסה** כדכתי'[19]) ויקרא שם המקום מסה ומריבה [וגו'] על נסותם. **ובקברות התאו'** על השליו[20]). **ובשלח ה' אתכם** במרגלים[21]).

24. **מיום דעתי אתכם** תחילה שכשאמרתי[22]) לרשה[23]) למה תכה רעיך[24]) עמד והלשין עלי.

25.—28. **ואתנפל**. עתה חוזר לראש אל ארבעים יום שהתפלל על מעשה העגל, כדי לסדר תפילתו ולצרף עם הא־בעי' של לוחות אחרונות. **כן יאמרו** כמו כן יאמרו כלום' זכור לאבות ועשה בשבילם וגם **כן יאמרו מבלי יכולת ה'**. היה סבור לתת להם הארץ ולא יכול והמיתם. **משנאתו**[25]) כמו או משנאתו כלום' או שמא לא היה דעתו לתת להם את הארץ, אלא פיתן בדברי' עד שהוציאן במדבר והרגם, כי שונא היה אותם, כמו[26]) הנני[27]) מפתיה והולכתיה המדבר והמיתיה בצמא. ובלשון התלמו' יש ווין הרבה שהם במקום או. כמו[28]) הלץ ועשה מאבר ונתן גט ביבמות.

29. **והם עמך ונחלתך** שנה על דבר זה. לפי שהוציאם הק' מכללו לום' כי שיחת עמך אשר הוצאת[29]), שנה לום' עמך ונחלתך אשר פדית.

---

[12]) Vers 14. [13]) II. 32, 14. [14]) Hier muß sogleich die Erklärung von אשר קצף folgen. [15]) Vers 25. [16]) L. שחק. [17]) s. Comm. II, 32, 12. [18]) IV, 11, 1—3. [19]) II, 17, 7. [20]) IV, 11, 34. [21]) IV, c. 14. [22]) II, 2, 13. [23]) L. לרשע. [24]) B. T. רעך [25]) L. ומשנאתו. [26]) Das Zitat ist zusammengesetzt aus Hos. 2, 16 und 2, 5. [27]) B. T. הנה אנכי. [28]) Jebamot V, 3. [29]) s. oben Vers 12.

Kapitel 10.

1. בעת ההיא אמ' מהל הקב' ואמר לחזיר להם הלוחות, במקום הלוחות ששיברת[1]), שלא יתרעמו ישראל עלי לאמר הפסרתנו דבר חמיר. ולכך כת' פסל לך את' צריך לפסול, שלא יתרעמו הם ובניהם ובני בניהם.

2. ושמתם בארון שלא תוליכם עוד על ידך, שלא יהו מצויות לך לשברם אם תכעוס, כאשר עשית בראשונים.

6. בני[2]) ישראל נסעו מבארות בני יעקן מוסירה משמע שמבאירות בני יעקן באו לטוסירה ושם[3]) מת אהרן, ובאלה מסעי אומ'[4]) שבהר ההר מת אהרון שמונה מסעות[5]) אחר בני יעקן[6]). ואמרו רבותי[7]) שחזרו לאחוריהם שמונה מסעות ובמוסרות נתאבלו על אהרון כאילו מת שם. ויש לומ[8]) שמוסירה אינו מוסירות, ובאירות בני יעקן ובני יעקן אינו דבר אחד, אלא מוסירה מוסיר שמו, ומוסיר' כמו ירושלמה מצרימה למוסירה. ובאירות בני יעקן לחור, ובני יעקן לחוד. ובין בארות ומוסיר הר ההר שמת שם אהרן. ולכך אמ' ובני ישר' נסעו מבאירו' בני יעקן לילך למוסירה ופגעו בהר ההר שביניהם ומת שם אהרן. גימנו'. אי נמי הכי קאמ' ובני ישראל נסעו מבארו' בני יעקן ומטוסיר'[9]) שהיה קודם, ובאותו מחוז מת אהרן, שמשם באו הגודגוד' ומן הגודגוד' באו יטבת' עד שבאו להר ההר, שמת שם אהרן, אלא שקיצר דבריו כאן, לפי שהם מפורשי' באלה מסעי[5]).

8. בעת ההיא, שנעשה זה הענל[10]) שזכרנו בו למעלה[11]), הבדיל ה' את שבט הלוי. לפי שלא נכשלו בענל הבדילם לשמש. כי הבכורות לא היו ראוים לישמש שאין אדם ראוי לישמש לפני הק' אלא אם כן רגיל בשמוש אביו ובנו[12]) וכן בנו משפחתו בשמוש לא ידע משפט אלהי הארץ יקלקל. ומפני כן רצה הק' לבחור שבט אחד לשמשו, שיהא השימוש אומנותם ומלאכתם וישמשו כהוגן לפני מלך מלכי המלכים. וכשעמדו בנאמנותם בני לוי בענל, זכו לאותה בחירה, דומיה[13]) הכהנים הלוים אשר שמר' את משמר' [מקדשי] בתעות בני ישראל מעלי, המה יקרבו אלי לשרתני ועמדו לפני.

---

[1]) L. ששברתי. [2]) B. T. ובני. [3]) B. T. שם. [4]) IV, 33, 38. 39. [5]) IV, 33, 31—37. [6]) L. אחר מוסירות. [7]) Seder Olam r. Abschn. 9. Jeruschalmi Sota 1, 9. Midr. Tanch. zu IV, 21, 1, ausführlich in Raschi z. St. [8]) Vgl. Ibn Esra. [9]) Ähnlich Raschbam. [10]) V, 9, 16. [11]) Ebenso Raschi und Raschbam. [12]) Die Stelle muß nach Paan. r. 58 b heißen: אלא אם כן רגיל בשמוש אביו ואבי אביו שכשיבא בבור אחר לשמש, אשר משפחתו לא היה רגיל בעבודה לא ידע משפט אלהי הארץ ויקלקל. [13]) Ez. 44, 15. [14]) B. T. והכהנים הלוים בני צדוק.

9. על כן שכחרם הק' לשמשו ולא[15]) היה ללוי הלק ונחלה עם אחיו שלא יתעסק רק בשימושו, ואם תאמ' בכה יתפרנס? ה' הוא נחלתו שצוה לישר' לזרוע להרוש ולקצור ולתת להם מעשר דגן תירוש ויצהר, וערים לשבת יתנו להם מפני שהם משמשים לפני המקום בתקוע'.

10. אנכי עמדתי בהר [וגו'] ארבעי' יום לקבל הלוהות אחרונות ולהרבות תחינתי לפני הק' שימחול עון העגל לגמרי. וישמע [ה'] אלי גם בפעם ההיא ומחל לגמרי והביא לוחות אחרונות. ובשורת המחילה ביום הכפורים ונקבע להיות יום מחילה וסליח'. בי ק'כ[16]) ימים מתתן תירה עד יום הכפורי'. כי בששה בסיון ניתנה תירה והתחילו ארבעים שעמד לקבל לוהות ראשונות בז' בו, כדאמרי' בשבעה עלה, הרי כ"ד מסיון ויו מתמוז. הרי ארבעים. וירד בי"ז בתמוז ונשתברו הלוחות מפני העגל. ועלה בי"ה והתפלל על העון ועמד ארבעים, י"ב מתמוז וכ"ח מאב, הרי ארבעים שני'. ובו ביום אמר הק'[17]) פסיל לך. וביום כ"ט באב עלה לקבל הלוהות האחרות ועמד ארבעים, ב' מאב וכ"ט מאלול וט' מתשרי, הרי ארבעים שלישים. וירד בעשירי בתשרי[18]). ופסח מצרים היה[19]) בהמשי בשבת[20]), שהרי בעשור[21]) להודש שלקחו איש שה לבית אבות לשחוט[22]) והיה גורדין תועבת מצרים לשחוט לעיניהם ולא אמרו דבר, היה בשבת, ולכך נקרא שבת הגדול מפני אותו נס. וארבע' עשר[23]) היה ברביע[24]). פסח בחמישי וי"ז בתמוז באים ביום אחד. נמצא הלוחות הראשונות באי בחמישי בשבת, וראש השנה בשבת, ויום הכפורי' ביום ב', ובאי לוחות האחרונות ביום ב'. ולפי שהלוחות[25]) ביום ה' וביום ב', הוקבעו לקרות בהם בתורה שלא יהיו ג' ימים בלא תורה[26]). ולא בחרו יום ג' ויום ד' אלא יום ב' ויום ה', ורמז[27]) דרשו ה' ב'ה'מצאו, ב"ה שנמצאת לכם התורה. ואז בית דין יושבין, שמתוך שבאים לשמוע התורה באים לדין. ונתתי אני בכור' שו"ר סימן[28]) בצדק תשפוט עמיתך. כי צדק משפט בתחיל' יום ה' בשעה ראשונה ובשנייה של ליל ב' כדאמרינ' בשבת[29]) ח'ל'ם כ'צנ'ש בימים, כ'צנ'ש ח'ל'ם בלילות. ואחר כל זאת אמר ל'[30]) לך נחה את העם. ולא קצה בך נפשו[31]).

[15]) L. לא. [16]) Es sind in Wirklichkeit 121 Tage. [17]) II, 34, 1. [18]) Vgl. Sed. Ol. rabb. Abschn. VI, sowie Raschi zu II, 32, 1 und II, 33, 11. [19]) Es folgt die Berechnung, an welchen Tagen der Woche die Gesetzestafeln vor das Volk kamen. Vgl. hierzu die Bemerkungen von A. Marx in s. Übers. der Sed. Ol. (Berlin 1903) S. 20, Anm. 7. [20]) Vgl. Sed. Ol. rabb. Abschn. 5. [21]) L. העשור. [22]) II, 12, 3. [23]) II, 12, 6. [24]) Das Folgende lies nach Baale Toss. h. 66a: ופסח בה' ויו בתמוז כמו כן בה', כי לעולם פסח ויו בתמוז באים ביום אחד. [25]) Erg. בשלח Abschn. 19. [26]) Vgl. Tanchuma Abschn. 19. [27]) Jes. 55, 6. [28]) III, 19, 15. [29]) Sabbath 156a, s. Raschi daselbst und in Berachot 59b. [30]) II, 32, 34. [31]) Vgl. hierzu Had. Sek. 66a u. 66b.

12.—13. ועתה ישראל אע"פ שהקצפתה[32]), אין הק' שואל ממך כי אם ליראה ותטיב דרכיך מעתה[33]) והכל מחול לך. שמע'. ולי נרא' מה ה' אלהיך שואל מעמך כי אם ליראה' וזה דבר קל הוא, שהרי אם יאמרו לך כל העולם כולו שלא לירא ממנו, היה לך לירא, שהרי חייך ונפשך בידו. ובידו להמית ולהחיות ואין מידו מציל, ובדין הוא שיהא מורא עליך ותעשה כל אשר יציך, פן יבולע לך[34]). אין לך עני בשר ודם שהיה מסור בידו[35]) כמו שאתה מסור ביד הק'. שלא[36]) היתה ירא אותו ותעשה כל אשר יצוה. מעמך. איני מבקש מעמך רק היראה והאהבה, כי כל מצות אינם מעמך רק מעמו. אם יתן לך בית תעשה מזוזה ומעקה, כסות, תעש' גדילים, טעות העשה מהם צדקה, דגן תירוש ויצהר תן ממנו תרומות ומעשרות, בן תטול אותו. נמצא שאין זה מעמך אלא מעמו. אין לך ישמעאל[37]) בעולם שאם יתן לך כ' דינ', שלא היית נותן בשבילו למקום שיציה החצי או השליש והיתה מחזיק לו טובה. וכן יש לך בשביל הק' ולשבה על מה שעשאך נותן לו ולא מחזר על הפתחי'. וזה שאינו שיאל מעמך מטלך רק היראה והאהבה וכוונת הלב וכן כתב[38]) מי הקדימני ואשלם תחת כל השמים לי הוא. אני מקדים לתת להם קודם שיתנו בשבילי כלום. וכן אמר דוד[39]) מטלך נתנו לך. ולא די שאתה עושה מצוה, אלא שתקבל שכר, דכתי' לטוב לך. ומזה הפסוק רמזו רבותינו[40]) מאה ברכות בכל יום, דכתי' מה ה' אלהיך שואל. אל תקרא מה, אלא מאה. ומאה אותיות בזה הפסוק בועתה[41]) כשתיקרי מאה עם אלף, שבמאה יש בו מאה אותיות. כי בתוך הפסוק מאה אותיות חסר אחת ועם האל' הן מאה שלימות. ועתה איכא תרת'[42]) אחת שאתה קורא מאה ועיד שהאותיות עתה מאה. שמע'.

14. הן לה' אלהיך השמים ושמי השמים ומה ישאל לך הכל שלו. ואם רצה לבחור אימה אחרת, היה יכול, מי יעכב על ידו הכל שלו.

15. רק באבותיך חשק ה' ולכך ויבחר[43]) בכם וצוה לכם מצות לטוב לכם.

---

[32]) L. שהקצצתו. [33]) Ebenso Raschi. [34]) Gebildet nach II Sam. 17, 16. [35]) L. ביידך. [36]) L. . . לשיכך אתה תירא. [37]) Dieses Wort wird sonst wohl selten im Sinne von »Kaufmann« gebraucht. Gebräuchlicher ist dafür כנעני. Der Text scheint in Unordnung geraten zu sein. [38]) Hiob 41, 3, vgl. Midr. W'ajjikr. r. zu אמור, Par. 27. [39]) I Chr. 29, 14. B. T. כי ממך הכל ומידך נתנו לך. Vgl. zu dieser Erklärung noch Abot III, 7. [40]) Menachot 43b. [41]) Vers 12. [42]) Erg. nach Baal. Toss. h. 66a. מעמים. [43]) Im B. T. steht hier noch בורעם אחרים.

17.—18. כי ה' אלהיכם. כלומ' כבוד גדול לכם שתמול[44]) ערלת לבבכם לאהבה אותי וליראה אותו ושתרכינו ערפכם לקבל עול מצות. שהרי הוא אלהי האלהים ואדוני האדונים אלוה על המלאכים שבשמים ואדון על כל הטלכים שבארץ. וגדול וגבור[45]) שלבנודכם היות לכם מלך וגבור. וגם נורא[46]) הוא שאם תבגדו לא ישא לכם פנים, כי אינו צריך לכם לכלום. וגם לא[47]) יקח מכם שוחד, כי הכל שלו ומה תתנו לו או מה מידכם יקה[48]) ? ואם תאמ' א"כ לא ירחם עלינו. אין לך רחמן כמותו ואין ישר כמיתו עושה משפט גר[49]) יתום ואלמנה ואוהב גר לתת לו לחם ושמלה, חונן ומרחם עניכ.

19. ואהבתם את הגר כי גרים הייתם', והגרים אוהבי' זה את זה. וכשהוא אומ' ואהבתם את הגר, גם על עצמכם הוא מצוה שתאהבו זה את זה, כי גרים הייתם. וכן כל מצות. כשהוא מצוה לעשות צדקה, לעני גם העשיר[50]) הוא מצוה, שאם יעני שירחמו עליו.

20. את ה' אלהיך תירא, שלא תעשה מה שהזהיר עליך שלא לעשות, וזהו מצות לא תעשה. ואותו[51]) תעבוד שתעשה מה שציוה עליך לעשות, וזהו מצות עשה[52]). ובו תדבק לא תפרד מבנו כלל, כי אין מלך כמותו כי הכל איין כנגדו. ובשמו תשבע ולא תזכיר שם אלהים אחרים וכיון שתזכיר שמו על דבר, תהא עליו מושבע ועומד[53]), דהזכרת השם על דבר תהי בעיניך שבוע'.

21. הוא תהילתך. תהילה גדולה ופאר גדול הוא לך, שיש לך מלך גדול שאין כמוהו. והוא אלהיך דיין שלך ונוקם נקמתך[54]) אשר עשה עמך.

22. בשבעים נפש ירדו והוא הפרך והרבך ככוכבי השמים לאו דוקא, דבר' תירה לשון הבאי כמו[55]) ערים בצורות בשמים.

Kapitel 11.

2. כי לא את בניכם כלומ' אין בניכם ראוים ליענש על המצות ככם, הרי אתם ראיתם את מוסרו ומעשיו בעיניכם. ולא לפטור את הבנים בא.

6. בקרב כל ישראל[1]) וכולם ראו את הדבר בעיניהם. ורבותי

---

[44]) L. שתטולו. [45]) B. T. האל הגדל הגבר. [46]) B. T. והנורא. [47]) B. T. ולא. [48]) Nach Hiob 35, 7. [49]) Dieses Wort fehlt im B. T. [50]) L. לעשיר. [51]) B. T. אתו. [52]) Ebenso Ibn Esra. [53]) Erg. nach Paan. r. 58 b בשמו, [54]) Erg. und lies על הרע אשר עשו לך, vgl. Paan. rasa 59 a. [55]) V, 1, 28. 9, 1, s. Chull. 90 b.

[1]) Diese Erklärung ist hinter die Erklärung von ויאבדם zu setzen.

דרשו[2]) שאפי' כה שהיה בקרב ישראל, נתגלגל אל פתח הארץ להיות נבלע, ואפי' שאלו מחט שלהם[3]).

4. ויאבדם [ה'] עד היום הזה כלומר עדיין היום הזה לא שבו לאיתנם ולחזקם שהיו מתחילה, כי עדיין הם כניעי' ואבודים ומתי מעט מאותה טבה.

7. כי עיניכם הרואות ולפיכך אל תעשו יותר[4]).

8.—9. למען תחזקו. אינו אימ' תעשו המצות למען תחזקו, כי אי תעשו על מנת לקבל פרס. אלא עשו את המצות מאהבה, למען דבר זה תחזקו. ואין למען דהוט על תיבה של אחריו אלא עומד בעצמו. וכן למען תאריכון[5]) ימים, כלומ' ולמען דבר זה תאריכו ימים כאדם שמבשר.

10. לא כארץ מצרים היא, שהיא ארץ המישור ואין בה הרים אלא כמי בקעה אמת[6]) והנילוס עיבר על פניה וכשאדם רוצה להשקות שדהו, בא אל שפת הנהר ופתח גדודי הנהר שכנגד שדהו ברגלו, והמים נמשכים מן הנהר על פני השדה. ומשקהו וחוזר וסותם פתח הגידוד שלא ישטפו מים את הזרע, כמו שעושין בגני הירק שעושין על שפת הנה[7]).

11. ארץ הרים ובקעות ואין אדם יכול להשקות מן הנהר, כי איך יעלו מי הנהר על ההר? ולכך אין לך תקנה אלא על ידי גשמים. ולפי שאתם צריכים לי לגשמים השמרו לקיים מצותי, כדי שאתן גשמים בעתם. ועוד שזהו שבחה של ארץ ישראל, שארץ ששותה מי גשמים מתברכת יותר מאותה ששותה מן הנהרות. שמי גשמים מתיקים וקלים, שמתיך[8]) קליתם עולים כנגד רתיחת השמש ומשקים את הארץ. והטליחים מתיך כבידותם אינם יכולים לעלות. אבל במי נהר אי אפשר שלא יתערבו הטלוחים בהם, ושידפת[9]) קצת הזרעים ונעשים מרים; כי רתיחת השמש מעלה המים, כמו שתראה אם יש מעט מים בשולי הקדירה, שתמצא הכיסוי לח והמים נוטפי' משם כשמרתיחים אותם. ומה שהיא ארץ הרים[10]), גם זה שבח שיכול לזרוע ראש ההר וצדדיו. וגם פירות הרים מתוקים מפני השמש שזורחת תדיר עליהם, דכתי'[11]) וממגד תבואת שמש [וגו'] וממגד גבעות עולם, כי השמש והגבעות גורמים לפירות שיהו מגדים ומתוקים.

12.—15. ארץ אשר ה' אלהיך דורש אותה, לבקוד אותה ואת יושביה ולדקדק במעשיהם[12]). תמיד עיני ה' אלהיך בה לבדקם שאינם ניזונים אלא על פי מעשיהם. ואומר הק' כשהוא פוקד אותם. והיה אם

---

[2]) Midr. Jalkut zu IV, 16, 32 nach dem Jelamdenu. [3]) ואפי' מחט ששאלו ישר' משלהם. [4]) Erg. את הרע בעיני הק'. [5]) B. T. ולמען תאריכו. [6]) L. אחת. [7]) Vgl. Raschi z. St. [8]) L. ומתוך. [9]) L. ושורפים. [10]) Ebenso Raschi. [11]) V, 33, 14, 15. [12]) Gegen Raschi.

שמוע תשמעו אל מצותי. אני אתן גשמים ומטר ארצכם **בעתו**, בעת הצורך לתבואות, ולפיכך צריך אתה להזהר במצות. **יורה** בחרישון וזהו תחילת הגשמים ומורה את הבריות להטיח גגותיהם ולכך נקרא יורה לשון הוראה[13]). זו בא להצמיח את הזרעים. **מלקוש** בניסן ויורד על הטלילות והקשים לטלאות[14]) לגמור התבואה ולמלאות הקש בגרגיר התבואה[13]). ורבותי דרשו[15]) בעתו ליל רביעי וליל שבתות, שאין אדם יוצא מפתח לילית כדאית בפסחי. **ואספת דגנך תירושך**[16]) **ויצהרך**. כלומי ואחר כך לא ירדו גשמים עליך כל זמן שאתה בשדה, שסימן קללה הם, דכתי[17]) הלא[18]) קציר חטים היום ואקרא[19]) אל ה' ויתן קולות ומטר ודעו וראו כי רעתכם רבה. כדאית בהעני[20]) הנה"ה. בעתו מטר והילך **ונתתי עשב בשדך** שירדו הגשמים אחר אסיפת תבואה להצמיח עשבים בארץ לצורך הבהמה כי בשעת אסיפה תאכל מן חעומרים[21]) ומן הקש ומן התבואה שהרי אמרה תירה[22]) לא תחסים[23]) שור בדישו. **ואכלת ושבעת** שיספיק לך כל צורכך. ורבותי דרשו[24]) מכאן שצריך אדם לתת תבן לבהמתו קודם שיאכל משום דכתי ונתתי עשב בשדה[25]) לבהמת' והדר ואכלת ושבעת. וכן[26]) מצמיח חציר לבהמה [וגו'] להוציא לחם מן הארץ. וכן חק' עושה מקרים שחת בשדה שהוא לבהמה ואח"כ בא הגרגיר שהוא לצורך האדם. לפי שאין הבהמה יודעת לקצור ולאסוף כמו אדם הק' מקרים לה מאכלה כי רחמיו על כל מעשיו.

16. **השמרו לכם פן יפתה לבבכם** שמא תפתה ביצרך מתוך המאכל והמשתה. **וסרתם** מן הדרך הישר.

17.—20. **ועצר את השמים.** כל זמן שאתה עובד הק' הוא זן אותך. אבל אם אתה עובד אלהים אחרים לא יזון אותך כדי לעובדם. הן יזונו אותך אם יוכלו. **ואבדתם מהרה.** מהרה, דהק'[27]) תמני מאה וחמשין[28]). ולפי שלא תבא לידי כך **ושמתם את דברי אלה** [וגו'] **בשבתך בביתך**, כי אילו ד' מידות[29]) שאדם מתנהג בהם, הליכה והשיבה[30]) הסיבה וקימא שהיא עמידה. בזו הפרש' כת' בין תפילין ומזוזה ותלמוד תורה[31]), ובפרש' שמע[32]) תפילין בין תלמ' תורה ומזוזה, ואיתקש תפילין

---

[13]) Taanit 6a. [14]) Dieses Wort ist wohl zu streichen. [15]) Pess. 112b, Taanit 23a. [16]) B. T. ותירשך. [17]) I Sam. 12, 17. [18]) B. T. הלוא. [19]) B. T. אקרא. [20]) Thaanith 2b. Diese Glosse bezieht sich wohl auf die Worte: ורבותינו דרשו, s. Anm. 15. [21]) L. העמרים. [22]) V, 25, 4. [23]) B. T. תחסם. [24]) Berachot 40a. [25]) B. T. בשדך. [26]) Ps. 104, 14. [27]) Für דהקדים. [28]) Vgl. Comm. V, 4, 26. [29]) Vgl. Comm. V, 6, 7. [30]) L. והישיבה. [31]) V, 6, 7. 8. כת' תלמוד תורה בין תפילין ומזוזה L. [32])

לתלמוד תורה בין בפרשה ראשונ' בין פרש' שניי', ומזוזה לא איתקש אלא בפרשה שנייה. ובתפילין נשים פטורות, דילפינן מתלמו' תורה, דכתי' ביה ולמדתם אותם את בניכם ולא את בנותיכם[33]). ובמזונו' חייבי', דכתי' למען ירבו ימיכם, ונשים בעו היי', כדאית' בקידושין[34]).

21.—25. **למען ירבו ימיכם.** למען דבר זה ירבו ימיכם שלא תנלו מעל הארץ[35]). **כי אם שמור תשמרון** תורישו כל הגוים האלה, ואין בערער עליכם כלום. **ופחדכם**[36]) **ומוראכם יהיה על פני כל הארץ** ואין שטן ואין פגע רע, ותאריכו ימים על האדמה כימי השמים על הארץ.

הסלת והיה עקב.

26. **ראה אנכי.** עד כאן תוכחותיו על יראת השמים, מכאן ואילך מתחיל לסדר המצות, לפיכך הוא מתחיל לומ' **ראה אנכי נותן לפניכם היום** ותבחרו לכם את הישר בעיניכם. אם תבחרו שמירת המצות, תהיה לכם ברכה ותתברכו, ואם הילוף הילוף, כדמפר' ואויל. ורבותי' פי'[37]) והברכה ניתם דהכל בידי שמים חוץ מיראת שמים. ומיהו אם בא לטהר מסייעין אותו כל כך כמו שאמ' רבותי'[38]), ואם לטמא פותחין לו, אבל אין מסייעין אותו כל כך. מיהו תחילת הטהרה והטומ' מדעת האדם, ולכך אומ'[39]) למה תתעינו ה' מדרכיו [וכתי'][40]) אתה הסיבות את לבם אחורנית, שאתה פותח להם, ועיד שאתה ניתן שלוה לרשעים ומתין להם, ולכך לבם מלא רע וחוללות[41]) בדכתי'[42]) איש בער לא ידע וכסיל [לא יבין את זאת]. וכם לפי שיש רשעים שמגיע עליהם כמעש' הצדיקי'. והכרכה[43]) ועשיתי את אשר בחוקיי תלכו שאי־ס אתכם עד שתיאותו לעשות הטיב. ואתה הסיבית את לבם אחורנית[41]) מפ' רב חיוב בע'א[44]) דאוידעו[40]) קאמ', והכי קאמ' שלה האש וישובו בתשובה וידעו כי אתה הסיבות את לבם אחור' מן העי' והחזרתם בתשובה.

29. ונתת[45]) **את הברכ' על הר גריזים** שיהו ששה מהשבטים

[33]) Jerusch. Berachot II, 3. [34]) Kidduschin 34 a. [35]) s. oben Vers 8—9. [36]) B. T. סחדכם [37]) Berachot 33 b u. Par. [38]) Aboda sar. 55 a und Par. [39]) Jes. 63, 17, wo מדרכיך steht. [40]) I Kön. 18, 37. B. T. ואתה. [41]) L. והוללות. [42]) Ps. 92, 7. [43]) Vgl. Ezech. 36, 27. Die Bemerkung ist vielleicht an einen falschen Ort geraten. [44]) = בענין אחר. Wie Dr. Porges in der Anm. 9 seines Aufsatzes über Joseph Bechor Schor bemerkt, findet sich diese Erklärung — allerdings nur dem Sinne nach — im Wörterbuch des Salomo Ibn Parchon (2. Teil unter סבב), der hier den Gaon Saadja interpretiert. Indessen kann man trotzdem annehmen, daß Bechor Schor diese Erklärung in irgend einer Schrift des Grammatikers Chajjug gelesen oder sie in dessen Namen zitiert gefunden hat. [45]) B. T. ונתתה.

על הר גריזים והלוים פותחים בברוך ומהפכים פניהם כלפי הר גריזים, ששה בהר עכל[46]), כדכתי' בוהיה כי תביא[47]), ומפורש בסוטה[48]). זה יהיה זכרון, המקיימין מבורכים והמפירים בארור.

30. הלא המה בעבר. ועתה נותן סימן היכן איתם הרים[49]).

Kapitel 12.

1. כל הימים אשר אתם חיים בין בארץ בין בחוצה לארץ. לפי שאמ' לעשה בארץ אשר נתן לך ה' לרשתה[1]), סבור הייתי שלא היה נוהג אלא בארץ, ת"ל כל הימים אשר אתם חיים. ואשר נקט בארץ, דבר הוה, ששם תהיה בידם[2]) תקיפה, והיכולת בידם לעשות.

2. אבד תאבדון את כל המקומות אשר עבדו שם הגוים. בכלים שנשתמשו בהם לע"ז הכת' מדבר, דהמקומות אי אפשר לאבד. ועוד דקרקע עולם אינה נאסרת כדמפר' ואזיל. [את אלהיהם על ההרים הרמים] על ההרים הרמים אלהיהם ולא ההרים אלהיהם שאם השתחוה להר, לא אסרו, וכן הגבעות[3]). ואשר עבדו משמע שעבדו כבר, דאינם נאסרי' בהזמנה עד שעבדו. אבל בע"ז פלוגת' איכה למ"ד ע"ז של ישראל מיד אסורה ובגוי עד שתעבד, ואיכא למ"ד איפכא[4]). תחת[5]) כל עץ רענן שאם נתן תחתיו ע"ז, נוטלה ואילן מותר.

3. ואשיריהם תשרפון באש. שנטעו מתחילה לכך, ופסילי אלהיהם תגדעון, שפסלו וגדעו לשם ע"ז דהחליף, מגדע מה שהחליף[6]).

4—5. לא תעשו כן לה' אלהיכם לעמר[7]) בכל מקום כי אם אל המקום. שאם יעשו בכל מקום, יזבחו לשעירים ויהיו סבורים העולם שהוא לשמים, כדמפרש במקום אחר[8]) והביאום לה' [וגו'] ולא יזבחו עוד את זבחיהם לשעירים. אבל כשמביא למקדש ומוסר לכהנים, על קרבו[9]) נקרב לשמים. ומפסילי דרשו רבותי'[10]) שגוי פוסל ע"ז ומבטלה. ומיהו אמ' רבותינו[11]) שע"ז של ארץ ישראל לא היה להם ביטול, לפי שאמ' בענל[12]) אלה אלהיך ישר' ואוו לאלהות הרבה, וארץ ישר' מוחזקת היא ונעשו ע"ז של ישראל שאין לה ביטול. ולכך אמ' תתוצון ותשרפון שאין לה ביטול. ואבדתם את שמם. לא תעשו כן אזהרה למוחק את השם ולנותץ אבן מן המזבח[13]).

---

[46]) B. T. עיבל. [47]) V, 27, 11 f. [48]) Sota VII, 5. [49]) Ebenso Raschi.

[1]) B. T. . . . אשר נתן ה' אלהי אבתיך לך. [2]) L. ידם. [3]) Sifre Pisk. 60, Aboda sar. III, 5. [4]) Nämlich R. Akiba Ab. sar. 51 b ff. [5]) B. T. ותחת. [6]) Ab. sar. III, 7, lies . . והחליף, מגדע. [7]) L. לעבוד. [8]) III, 17, 5, 7. [9]) L. על ברחו. [10]) Aboda sar. 52 b. [11]) Das. 53 b. [12]) II, 32, 4. [13]) Sifre Pisk. 61, Makkot 22 a.

8. **איש כל הישר בעיניו יעשה**, שאין אתם צריכי' להפריש תרומו' ומעשרות ולא לעלות לרגל ולא להביא קרבניכם ונדריכם ונדבותיכם אלא למשכן שהוא סמוך להם. ורבותי' פיר'[14]) על היתר הבמות שהותרו כל י"ד שכיבשו ושחילקו, שלא היו מקריבים אלא נדרים ונדבות שישר בעיניהם להקריב, ולא חטאות ואשמות שהם חובות. וחכי קאמ' לא תעשו החטאות ואשמו' כאשר אנו עושים פה, איש הישר בעיניו, לעשות במה בראש גגו, שהרי במדבר נאסרו הבמות.

9. **אל המנוחה** המניחה קרי שילה שאינה לדורות, אלא נחה שכינה עד שנחרב בימי עלי. אבל ירושלים קרי נחלה, לפי שהיא לדורות ואין אחריה היתר[15]).

10.—11. **וישבתם בטח** [וגו'] **והיה המקום**[16]) **אשר יבחר** לאחר שתשבו בטח.

13. **השמר לך פן תעלה עולתיך**. שני לאוין הם, שכל מקום שנ' השמר לך[17]) ואל, אינו אלא לא תעשה[18]). **בכל מקום אשר תראה** שיראה לך בעיניך בכאן טיב להקריב.

14. **באחד שבטיך** בארץ אחד מן השבטים, וזהו בארץ בניתין. בחלקו נבנה כל המקדש אלא שרצועה יוצאה מחלקו של יהודא ונכנסת בחלקו של בניתין ובה מזבח בנוי[19]). ומיהו ירושלים לא נתחלקה לשבטים שהרי שמרו את יריחו שלא חלקוה, וכשנחרבה ירושלים נתנו יריחו במקומה, כדי שתהא ירושלים לכולם, ומשום הכי קאמ' לעיל[20]) מכל שבטיכם.

15. **רק בכל אות נפשך** כדמפר' בפר' דלקמן בסמוך[21]) כי ירחיב ה' אלהיך את גבולך. ורבותי' דרשו[22]) מכאן לפסולי המשכן שנפדו, שהן כחולין אלא שאסורין בגיזה ועבודה. ודרשי הכי **תזבח** ולא גיזה, **ואכלת** ולא לכלכיך, **בשר** ולא חלב. **כברכת ה'**. הכל לפי הברכה המצויה לך תאכל בשר[23]). **הטמא והטהור**. כמו הטהור יכול לאכול הטמא שהם נאכלים בטומאה. ורבותי' דרשו[24]) מכאן שהטמא והטהור אוכלי' בקערה אחת אע"פ שהטמא מטמא מה שאוכל הטהור וזה אוכל בטומאת הגוף וזה בטומא' בשר, שפיר דמי מטמאין אותו לכתחיל', ודייקי מדכתי'[25]) יחדיו.

16. **רק הדם לא תאכלו** כלומ' אע"פי שאני מתיר לך הבשר שהיית' אסורה לך מתחילה על ידי פדיון, הדם איני מתיר לך, שזהו איסורו

---

[14]) Sifre 65, Sebachim 117b. [15]) Sifre 66, Sebachim 119a. [16]) Im Ms. ist המקום dittographiert. [17]) Erg. ופן. [18]) Aboda sar. 51b und Par. [19]) Sebachim 53b. [20]) Vers 5. [21]) Vers 20. [22]) Sifre 71, Bechorot 15a und Par. [23]) Vgl. Comm. zu Vers 20. [24]) Sifre 71, Jebamot 73b. [25]) V, 15, 22.

איסו' עולם ולא בא איסורו מחמת הקדושה שנפרית. **על הארץ תשפכנו כמים.** לפי שהקישן לצבי ואיל[26]) שדמם טעון כיסוי, הייתה סבור שאף אילו דמן טעון כיסוי ת"ל על הארץ תשפכנו כמים[27]). לומ' שמכשיר פירות כמים[28]). וגם למדנו שדם קדשים אינו מכשיר, דדם הנשפך כמים מכשיר ושאינו נשפך כמים אינו מכשיר[29]).

17. **לא תוכל לאכול בשעריך.** האי קרא יתירה הוא, דהא כתי' לעיל[30]) ואכלת לפני ה' אלהיך בעשר דגנך, והוה ליה למכתב לא תוכל לאכלם בשעריך. ופרט כל אחד יחידי לאו הד וחד, כראית' באילו הן הלוקין[31]). ואף בא להזהיר שלא יאכלם בטומאה, דכתי' התם[32]) בשעריך תאכלנו הטמא והטהור יחדיו, שמתיר לאכול בטומא' נבי פסולי המוקדשין, והכי קאמ' לא תוכל לאכול בשעריך, מה שהיתרתי הת' בשעריך, דהיינו טומאה, הכא לא תוכל. הכא איתא במכות[33]) ובהערל[34]).

18. **ושמחת לפני ה' אלהיך,** שתהא שמחתך באכילת בשר. **לפני ה' אלהיך,** שמאותו באה השמח' לך ותשמח בהצרות קדשו לפני' בכל משלח ידך כי בכך ישלח בהם ברכה ושבחה.

19. **השמר [לך] פן שני לאון הן[35]). פן תעזוב את הלוי** שמשמש במקומ' לפני המקום, ולפיכך עליך לחמיל עליו, שתשיב לו בכל דבר בין במעשר בין בצדקה. וכך תראה ששימוש הק' חביב עליך. **על אדמתיך**[36]). פי' רש"י אבל בגולה אינך מוזהר עליו יותר מישאר עני[37]) ישראל, ונראה לפי שבארץ ישראל יש לישר' נחלה וללוי אין נחלה, צריך שיתנו עיניהם עליו, אבל בגולה כשם שאין לוי נחלה, כך אין לישראל נחלה. אבל בשלהי הוריות בפר'[38]) דלוי קודם לישראל להחיותו ולהשיבת אבידה.

20. **ואמרת אכלה בשר** לעיל מיירי בפסולי המוקדשים, וכאן בבשר תאוה של חולין. מכאן אמ' אלעזר בן שמוע[39]) לא ליקח אדם בשר עד שיהא כמלך בביתו. נאמר כאן ואמרת אכלה בשר, וכת'[40])

---

[26]) Vers 15 u. 22. [27]) Chullin 84a. Dann erg. אי נמי. [28]) Chullin 35a, Pessachim 22a. [29]) Vgl. Peß. 16 a u. Par. [30]) Gemeint ist der Vers 6 und 7: והבאתם שמה עלותיכם וזבחיכם ואת מעשרותיכם וגו' ואכלתם לפני ה' אלהיכם. [31]) Makkot 18a. [32]) V, 15, 22. [33]) Makkot 19b. [34]) Jebamot 73b. [35]) s. Comm. zum Verse 13. [36]) B. T. ארמתך. [37]) L. עניי. [38]) Horajot 13a. [39]) Das Folgende ist eine wertvolle Ergänzung und Verbesserung für den Text des Midrasch Tanchuma z. St., der bei uns lautet (ed. Warschau 1907): ואמרת אכלה בשר א"ר אליעזר בר' יהושע מכאן אתה למד שלא יהא אדם לוקח ליטרא בשר עד שיהא נמלך בביתו. Chaskuni liest: מכאן שלא יהא אדם לוקח בשר לט"א אלא אם כן נמלך תחילה. [40]) V. 17, 14.

אמרת[41]) אשימה עלי מלך. והני מילי בדורות הראשונים שהיו חזקים ויכולים להרעיב נפש. אבל כגון אנו לוים ואובלי', כדא"ד יוחנן בחולין[42]). דא"ר יוחנן אבא רב אמ' מי שיש לו מאתים זוז יקח לפסו ליטרא בשר ממשפחת בריאים הוה ויסבול, אבל כגון אנו לוים ואוכלים. **בכל אות נפשך תאכל בשר** אע"פ שהזהרתיך על הקדשים שלא תאכלם כי אם בירושלים, החולין תאכל בכל אות נפשך.

21. **כאשר צויתיך**[43]) תעשה הזביחה. רמז להילכות שחיטה, שהיה דרסה חלדה הגרמה ועיקור[44]). רוב אחר בעוף, ורוב שנים בבהמה[47]). **כי ירחק ממך המקום**. ברחוק מקום אתה זובח, ואי אתה זובח בקירוב מקום שלא תשחוט חולין חוץ[46]) בעזרה[47]). **וזבחת מבקרך ומצאנך**. לימדה תורה דרך ארץ שלא ישחט אדם כל צאנו ובקרו לאכול אלא מקצתו[48]).

23. **רק חזק לבלתי אכול הדם**. לפי שהדם מעורב בבשר ויש עמל להוציאו מן הבשר ולטהר הבשר מן הדם, מזהיר שתתחזק לנקותה. ולכך הצריך להזהיר' טפי[49]).

27. **ועשית עולותיך הבשר והדם** והחלב בכלל הבשר. ואע"פי שאינו[50]) מזהיר על הדם הרבה, שלא לאוכלו, לא מפני שהוא נמאס[51]), אין ראוי [לכם] שתאכלוה. אבל בפני מי שנתנה תבא לכפר על נפשותיכם. **ודם זבחיך ישפך והדר הבשר**[52]) **תאכל**. מכאן שאסור לאכול בשר קדשים עד לאחר זריקת הדם[53]).

28. **למען ייטב לך ולבניך**. ולמען דבר זה ייטב לך ולבניך. כך יש רוב למען שבתורה[54]). ועשית **הטוב** לאדם **והישר** בעיני השם[55]), כי לאדם שכמוך אתה יכול לגמול טובה, כדכתי'[56]) לאיש כמוך רשעך ולבן אד' צדקתך. אבל הק'[57]) אינו צריך לגמול טיבה, אלא שתעשה הישר בעיניו.

---

[41]) B. T. ואמרת. [42]) Chullin 84a. Die Stelle in unseren Talmudausgaben lautet: א"ר אליעזר בן עזריה מי שיש לו מנה, יקח לפסו ליטרי בשר, מאה מנה ישפתו לו קדרה בכל יום . . . אמ' רב צריכין אנו לחוש לדברי זקן, א"ר יוחנן אבא ממשפחת בריאים הוה, אבל כגון אנו מי שיש לו פרוטה בתוך כיסו, ירצנה להנווני, א"ר נחמן בגין אנו לווין ואכלין. [43]) Nach dem Wortlaut des B. T. ist die Erklärung von כאשר צויתיך hinter die Erklärung von וזבחת מבקרך zu setzen. [44]) Chullin 28a. [45]) Chullin II, 1. [46]) Dieses Wort ist zu streichen. [47]) Sifre 75, Kidduschin 57b. [48]) Sifre 75, Chullin 84a. [49]) Vgl. Raschbam. [50]) L. שאני. [51]) Erg. אלא. [52]) B. T. והבשר. [53]) Sifre 58, Pessachim 77b. [54]) Vgl. Comm. zu V, 11, 8—9. [55]) Im Gegensatz zum Sifre und zu Raschi. [56]) Hiob 35, 8. [57]) L. אבל להקי אינך צריך.

30.—31. אחרי השמדם מפניך כי אז לא תיענש יותר? שראיתה שבעשיהם מאוסים לפני הק' עד שהשמידם מפני רוע מעלליהם ואתה תעשה כמותם בתמי'. ואעשה כן גם אני לשמים. אני הבין שתעשה לפני מה שהם עושים לע"ז שלהם, כי שימושם ומעשיהם מאוסים וישנאים מתיעבים[58]) לפני, כדמפר' ואזיל. כי [כל] תועבת ה' אשר שנא. ורבותי' דרשו[59]) שהעובד ע"ז כדרכה כדרך שעובדין אותה חייב, אבל שלא כדרכה אינו חייב מיתה, אלא על ארבע עבודות פנים, כגון זיבוח וניסוך וקיטור והשתחויה, כדנפק' לן מזובח לאלהים יחרם[60]), ריקם[61]) כל העבודות לשם המיוחד. וקבלה והולכ' וסילוק להם הפנים לא חשבי' לגבי הכי עבורה, דכת' ועבדתם עבודת תמיד[62]), ולא עבודה שיש אחריה זריקת הדם. ואין הקבלה אלא הכשר זריקה, וכן הולכת דם הכשר זריקה, והולכת איבורים ואימורים הכשר הקטרה. אבל הזביחה אין אחריה עבודה באותו מעשה ובאותו עניין. וכן הקיטור והניסוך נסך היין והמים וזריקת הדם, שאף הוא נקרא ניסוך, כדכת'[63]) בל אפיך נסכיהם מדם[64]). עבודת מתנה[65]) ולא עבודת סילוק. והשתחואה אע"פי שאינה עבודה הרי יצאת לידון דכת'[66]) לא תשתחוה לאל אחר, וכת'[67]) לא תשתחוה להם ולא תעבדם. מקיש השתחוא' לעבוד'. אבל הנודר בשמו והמקיים בשמו, באוהרה.

---

[58]) L. ומתועבים. [59]) Sanhedrin 60b. [60]) II, 22, 19. [61]) L. ריקן. [62]) L. עבודה תמה, vgl. Joma 24a zu IV 18, 7. [63]) Ps. 16, 4. [64]) Erg. וסילוק להם הפנים אין עבודה דכת'. [65]) IV, 18, 7. [66]) II, 34, 14. [67]) II, 20, 5. V, 5, 9.

(Fortsetzung folgt.)

Die Schuldennot der jüdischen Gemeinde Metz (1791—1854).

Von **Dr. Netter.**

(Fortsetzung.)

Tilgung der Schulden.

Endlich nahm das Werk der französischen Revolution seinen Anfang. Die Feudalrechte waren abgeschafft worden, mehr als je mußte sich jetzt der jüdischen Gemeinde Metz für die Aufhebung der so sehr bedrückenden Brancassteuer Aussicht bieten. Und unverzüglich leitete die Gemeinde hierzu die nötigen Schritte am zuständigen Orte ein, und als ihr Gesuch unerwidert blieb, verweigerte sie, obwohl die Steuerrolle für 1789 schon ausgefertigt war, die Zahlung. Bald darauf wurde ein Dekret verkündet, das die Brancassteuer nebst etwaigen von ihr herrührenden Rückständen aufhob. Es war dies das Dekret vom 20. Juli 1790, durch welches die Nationalversammlung die Gebühren für Wohnungsrecht, Schutzzoll und alle anderen Obliegenheiten dieser Art („droits d'habitation, de protection, de tolérance et de redevance semblable") aufhob.

Dies bedeutete für die Gemeinde eine ganz ungewöhnliche Erleichterung, die ihr gestattete, von einer großen Last befreit, endlich aufzuatmen.

Doch diese Verfügung hatte auch ihre Schattenseite, weil so mancher von allen anderen Obliegenheiten ebenfalls frei geworden zu sein wähnte. Und war schon seit 1759 mit dem Erlaß des Bannverbots für die Rabbiner die Steuererhebung wesentlich erschwert worden, so trat ganz besonders jetzt bei der Eintreibung der übrigen Steuern,

vor allem der Rückstände, eine ernste Stockung ein. Zunächst waren es die Landgemeinden, die schon früher die Lasten auf die Stadtgemeinde Metz allein abzuwälzen suchten und jetzt überhaupt jeden Steuerbetrag, zumal den für die Tilgung der Schulden, verweigerten. Die Gemeindevorsteher sahen sich bald in die größte Verlegenheit versetzt. Sie selbst hafteten unter solidarischer Verbindlichkeit für sich und ihre Nachkommen für die Gemeindeschulden. Die Gläubiger, die auf den regelmäßigen Genuß der Jahresrente rechneten, drängten und machten die Vorsteher verantwortlich. Letztere sahen die Notwendigkeit ein, Mittel und Wege ausfindig zu machen, die Gemeinde für die für ihre Mitglieder geleisteten Vorschüsse schadlos zu halten, für die zum Zwecke der Schuldentilgung bestehenden Jahresrenten Sicherheit zu bieten und den jährlichen regelmäßigen Ausgaben gerecht zu werden. Im Laufe der Jahre sind die Landgemeinden mit einer Summe von mehr als 400.000 L. im Rückstand geblieben. Die Juden von Metz schuldeten ebenfalls eine große Summe an Rückständen, Steuern und Gebühren. Im Jahre 1789 war eine Steuerrolle der von den Juden des platten Landes herrührenden Rückstände festgelegt und von dem Intendanten der Generalität für vollstreckbar erklärt worden, in der Höhe von 440.179 Fr. und zwar mit 9070 Fr. 8 sol jährlich.

Im Jahre 1790 wurde eine andere Steuerrolle der von den Juden in Metz und ihren Anverwandten herrührenden Rückstände festgelegt und im Jahre 1791 von dem Direktorium des Distrikts für vollstreckbar erklärt.

Man war entschlossen, gegen die einen und die anderen gerichtlich vorzugehen. Aber die neue Einteilung Frankreichs war vollzogen, ein großer Teil der Steuerpflichtigen war über mehrere Departements zerstreut. Seitdem auch für die Israeliten die Freizügigkeit in Kraft getreten war, suchten viele, die unter den früheren

Verhältnissen gezwungen waren, in Metz und Umgegend zu wohnen, hiervon Gebrauch zu machen und siedelten sich anderswo an, so daß es bald kein Departement gab, in dem nicht ehemalige Angehörige der Gemeinde Metz ansässig waren. Sie nützten diese Lage aus und erhoben bei den jeweiligen Direktorien ihres Wohnortes gegen die Auflage Widerspruch. Gar bald wurde das Mißliche der Lage eingesehen, man war sich der Unzuträglichkeiten bewußt, denen man sich aussetzen würde, falls man dazu schreiten würde, die einzelnen Schuldner vor die Gerichte ihrer Wohnorte zu laden.

Solchen Schwierigkeiten galt es aus dem Wege zu gehen. Daher wandten sich die Gemeindevorsteher an die Nationalversammlung, um von ihr betreffs der Eintreibung der Schulden eine Zuständigkeitserklärung zu erwirken. Die Versammlung erließ am 20. Mai 1791 eine vorläufige Verfügung, nach der alle Einwendungen gegen die bereits erfolgte oder später zu erfolgende Steuerveranlagung an das Direktorium des Metzer Distriktes zu richten seien, und zwar mit dem Recht der Berufung an das Parlament.

Doch dieser Erlaß war unzureichend, denn während mehr als 4 Jahren von dem Tage dieser Bestimmung an haben sich die Einwendungen beim Direktorium des Mosel-Departements so oft wiederholt und so zugespitzt, daß es nicht möglich war, für die Steuerrolle von 440.179 Fr. auch nur einen Heller zu erheben.

Noch bevor die Brancassteuer aufgehoben war, und während die Angelegenheit noch in der Schwebe war, verweigerte als erste der Landgemeinden die von Pfalzburg den ihr auferlegten Steuerbeitrag zur Tilgung der unter dem Namen »dette commune à tous les Juifs du plat pays« bezeichneten und mit der Hauptgemeinde zusammen abzutragenden Gesamtschuld, und zwar erfolgte dieser Widerspruch in dem Moment, in dem ihr bekannt geworden, daß

in Paris über die Brancassteuer Verhandlungen im Gange seien. Es war das ein Streit[1]), der durch alle Instanzen ging, denn die Gemeinde Pfalzburg wollte durch aus nicht nachgeben.

Die Vorsteher der Gemeinde Metz hatten sich, um ihrem Etat einen gesetzlichen Charakter zu geben und auf diese Weise jeden Widerspruch zurückzuweisen, an den Gouverneur der Generalität Metz, an de Pont, gewendet, der am 24. Dezember 1789 ihrem von ihm für vollstreckbar erklärten Etat die Bestimmung beifügte, daß die Juden Pfalzburgs sowie alle anderen zur Zahlung der Summen gezwungen werden sollten, zu denen sie veranlagt waren. Die Juden Pfalzburgs widersetzten sich der Ausführung dieser Bestimmung unter dem Hinweis darauf, daß die bis jetzt dem Hause Brancas bewilligten 20.000 Fr. Gegenstand der Steuerverteilung seien, und sie sich nicht mehr wie bis allhier für verpflichtet hielten, für ihren Teil aufzukommen, in Anbetracht dessen, daß im Châtelet zu Paris bezüglich dieser Obliegenheit ein Prozeß in der Schwebe sei, weshalb es billig wäre, jegliche Zahlung wohl bis nach Erledigung dieses Prozesses einzustellen. Mit anderen Worten, die Erhebung der Steuer sollte konsequentermaßen hinausgeschoben werden.

Ihrerseits stützte sich die Gemeinde Metz auf die obenerwähnte Anordnung des Intendanten und hielt an der Eintreibung der auf die Gemeinde Pfalzburg kommenden Steuerquote unbedingt fest, dies damit begründend, daß bei dem ungewissen Erfolge des Prozesses die Erhebung der Steuer weder hinausgeschoben noch eingestellt werden dürfe, weil für den Fall, daß das Haus Brancas Recht behalte, die Gemeinde Metz für alle Rückstände verantwortlich ge-

[1]) Alle diese Details verdanken wir der Arbeit von Maurice Aron »la liquidation des dettes de l'ancienne communauté de Metz«, vgl. das. S. 84 ff.

macht würde, im entgegengesetzten Falle aber erkläre sie sich bereit, der Gemeinde Pfalzburg für Erhebungen dieser Art Rechnung zu legen und die zu diesem Zwecke eingezogenen Beträge zurückzuerstatten.

Außerdem wandten sich die Vorsteher der Metzer Juden noch einmal an Herrn de Pont, welcher sich auf Seiten der Gemeinde Metz stellte und am 1. Juli 1790 einen zweiten Befehl erließ, der folgendes besagte: »Ohne vor der Hand auf das Gesuch der Juden Pfalzburgs einzugehen, befehlen wir, daß unser Dekret vom 24. Dezember letzthin nach Form und Inhalt zu beobachten ist, unter Vorbehalt allerdings, daß die Rechte und Ansprüche der Gesuchsteller zur richtigen Zeit und am richtigen Ort geltend zu machen sind«.

Auf dieses mehr gelegentliche als grundsätzliche Urteil sich berufend, ließen die Vorsteher der Juden von Metz am 4. November 1790 die Mobilien und Kleidungsstücke des Alexander Aron aus Pfalzburg pfänden zur Deckung eines Betrages von 144 L., die am 1. Januar 1790 fällig gewesene Steuerquote darstellend, ferner eines Betrages von 108 L., $^3/_4$ der am vergangenen 1. Oktober fällig gewesenen Steuerquote ausmachend. Alexander Aron, der Vorsteher der Gemeinde zu jener Zeit, erhob für sich und seine Gemeinde bei dem Direktorium des Distriktes Saarburg Widerspruch, indem er sich auf das Dekret der Nationalversammlung vom 20. Juli 1790 bezog, mit dem Erfolge, daß für den Moment die Pfändung aufgehoben und sowohl Alexander Aron als auch die Gemeinde Pfalzburg von jeder Verpflichtung frei erklärt wurden, die von der Brancassteuer oder von Rückständen dieser Art herrührte. Der Einspruch Alexander Arons richtete sich auch gegen eine an die Gemeinde Pfalzburg gerichtete Forderung von 6000 L., als gegen den auf diese Gemeinde fallenden Beitrag zur Tilgung der auf Metz lastenden Schuld von 440000 L. Auch in diesem Punkte stellte sich das Direktorium von Saarburg auf die Seite der Opponenten. Es ging nämlich von dem Stand-

punkte aus, wie das Urteil lautete, daß Metz noch viel weniger berechtigt wäre, als bei den andern Forderungen in seine Steuerrollen, wie der von ihm vorgelegte Etat es ergebe, einen Betrag von 6000 Fr. einzustellen, die als Neujahrsgeschenke an die Statthalter, an die Spitzen der Zivil- und Militärverwaltung vorgesehen, weil dies direkt dem Gesetze vom 29. November 1789 widerspreche, wonach auf den Antrag von Le Brun in der Nationalversammlung einem jeden Beamten oder Unterbeamten die Annahme von Neujahrs- oder sonstigen Geschenken aufs strengste untersagt worden sei. Gegen diese Entscheidung war Berufung zulässig, die Gemeinde Metz hielt daher an der Vollstreckung der von de Pont gegen Pfalzburg und andere renitenten Gemeinden erlassenen Anordnungen fest.

Die Verwicklung wurde immer größer, die Gerichte sowie die Verwaltungen hatten sich mit der Angelegenheit zu befassen, die Zuständigkeit der einzelnen Instanzen wurde angefochten, bis endlich die Nationalversammlung, die Unhaltbarkeit dieser Zustände einsehend, in ihrem bereits oben erwähnten provisorischen Erlaß vom 20. Mai 1791, nach Anhörung des Berichtes des Finanzausschusses, verfügte, daß alle gegen die von den Juden aus Metz aufgestellte Steuerrolle zu erhebenden Einwendungen, soweit es sich um die Eintreibung der Summe von 429,737 L. 12 s. 6 d., sowie auch um die übrige, zur Befriedigung sämtlicher Obliegenheiten erforderliche Steuerveranlagung handelte, an das Direktorium des Distriktes Metz zu richten seien, das die Ansicht der Stadtverwaltung vernommen und danach beschlossen werde, unter Berufung in letzter Instanz an das Departement.

Als erste erhoben gegen diesen provisorischen Erlaß die Juden von Nancy[1]) Widerspruch und richteten in einer

[1]) Vgl. Extraits des registres du directoire du district de Sarrebourg du 25. Févr. 1791, dem M. Aron die von uns verwerteten Angaben verdankt (vgl. S. 65).

Eingabe an die Nationalversammlung das Gesuch, in die von den Vorstehern der Metzer Juden aufgestellte Steuerrolle nicht mit aufgenommen zu werden, da sie niemals dieser Gemeinde angehört hätten. Dasselbe taten die Juden von Diedenhofen, Pfalzburg, Saarburg, Burscheid und Mittelbronn, und zwar wurde der Kampf gegen die Metzer Gemeinde mit solchem Nachdrucke geführt, daß alle möglichen Wege beschritten wurden, die irgendwie zum Ziele führen konnten, und daß Jahre lang die Sache sich hinzog, bis alle Instanzen gesprochen hatten. Jedenfalls dauerte es bis zum Jahre 1802, bis endlich durch die Entscheidung der Konsuln (5. Nivose, des Jahres X) die Angelegenheit im Sinne der Metzer Gemeinde beigelegt wurde, ohne daß auch damals das letzte Wort in dieser Angelegenheit gesprochen worden wäre. Bis dahin war es unmöglich gewesen, irgendwelchen Steuerbetrag zu erheben.

Der Verlauf dieses Kampfes, worin die zwischen dem Lande und dem Hauptort Metz zum Ausdruck gelangten Gegensätze einen ganz besonders scharfen Ausdruck annahmen, verdient an der Hand der im Metzer Bezirksarchiv vorhandenen Dokumente näher beleuchtet zu werden.

Zunächst war es das Direktorium des Distrikts Metz, das über die Angelegenheit zu befinden hatte. Anlaß hierzu war gegeben durch die Weigerung des Nathan Cahen aus Louvigny, seinen Anteil von dem bis zur Höhe von 441.179 Fr. seitens der Juden der Generalität geschuldeten Rückstände zu zahlen. Gegen die seitens der Metzer Gemeinde zur Eintreibung der Schuld ergangene Pfändung erhebt er Einspruch mit dem Erfolge, daß die Pfändung zwar aufgehoben, daß aber sämtliche Gemeinden des Landes sowie alle Personen, die jemals zu ihnen gehörten, verpflichtet wurden, an den Lasten der Gemeinde nach ihrer Steuerkraft teilzunehmen. Das Urteil berief sich darauf, daß schon aus den Freibriefen des 9. Juli 1718 und denen des 3. Februar 1777, die die Privilegien der Juden in Metz bestätigten, und von denen

die letzteren die Amtsbefugnisse des Rabbiners sowie der Gemeindeältesten regelten, deutlich hervorgehe, daß die Gerichtsbarkeit des Rabbiners in Zivilsachen sich auf alle Juden der Metzer Gemeinde und des Landes erstrecke, und daß es keinem zustehe, sich ihr zu entziehen. Ferner ergebe sich aus ihnen, daß die Gemeindevorstände die Aufgabe erhalten, sämtliche Lasten, sei es die von der Brancassteuer oder die von den übrigen Ausgaben herrührenden, auf alle Familienoberhäupter der Stadt sowohl als auch des Landes nach Maßgabe ihrer Steuerkraft zu verteilen.

Diese Freibriefe sowohl als auch andere von der Intendantur der Generalität Metz erlassene Verfügungen, sowie auch ganz besonders die allgemein vorherrschende Auffassung gaben auch nicht zu dem geringsten Zweifel Anlaß, daß die Juden der Generalität Metz zu der Gemeinde Metz gehörten, daß die einen sowie die andern von dem Rabbiner und dem Gemeindevorstande von Metz verwaltet werden, daß endlich, wie die Juden des Landes selbst zugestanden, sie mit denen von Metz, und zwar mit solidarischer Verbindlichkeit, für die im Jahre 1715 festgesetzte Brancassteuer von 20.000 Fr. haften mußten. Diese Steuer und andere Opfer bilden den Ursprung der Schuldenlast. Vor der Revolution hatte die Gemeinde Metz das Wohnungsrecht für ihre Mitglieder von der Regierung sich stets erkaufen müssen, sowie auch den Schutz der Beamten des Bezirkes. Und sicher ist es, daß die Juden vom Lande, genau so wie die aus der Stadt, im Genuße derselben Vorrechte standen und denselben Schutz in Anspruch nahmen. Es wäre daher die höchste Ungerechtigkeit, jetzt, da die Mittel der Gemeinde erschöpft seien, die Mitwirkung bei der Tilgung von Schulden und Lasten zu versagen, die durch sie selbst oder ihre Ahnen zustande gekommen seien. Außerdem hätten die Inhaber der Lebensrenten und die anderen Gläubiger der Gemeinde, im Vertrauen

auf die Sicherheit, wie sie von der solidarischen Verbindlichkeit aller, sowie durch die Vereinigung des gesamten Privatvermögens aller Juden der ganzen Generalität geboten, ihre Kontrakte geschlossen, und es hieße, dies Vertrauen in der schändlichsten Weise mißbrauchen, wenn im geringsten das Pfand angegriffen würde, daß ihnen für ihr Guthaben haften sollte.

In Anbetracht dessen aber, daß die von der Gemeinde Metz an die Juden der Generalität gerichtete Forderung von 440.179 Fr. auf keinen anderen Rechtstitel sich stütze, als höchstens auf die von den Vorstehern aufgestellte Steuerrolle von 1789, die aber in keinem Verhältnis stehe zu den Bedürfnissen des Jahres und auch kaum als ein Beleg für die genannte Forderung angesehen werden könne, sei diese abzuweisen, umsomehr als von dem Momente an, wo die Juden vom Lande in derselben Weise wie die von Metz zur Tilgung der Schulden mitzuwirken angehalten würden, diese Forderung von selbst hinfällig sein würde.

Die gegen Nathan Cahen aus Louvigny ergangene Pfändung wäre daher aufzuheben.

Gegen diese Entscheidung legten N. Cahen und Genossen, auf das Dekret vom 20. Mai 1791 sich stützend, Berufung bei dem Direktorium des Departements ein. Diese Beschwerde[1]) ist charakteristisch für die Heftigkeit, mit der die Juden des Landes gegen die Metzer Gemeinde vorgingen; sie verdient daher hier bekannt gegeben zu werden:

»In einer so bedeutsamen Angelegenheit, die man wohl als die wichtigste ansehen darf, die jemals vorgekommen, sollen Nathan Cahen und Genossen nichts zu wünschen übrig lassen und immer mehr die Überzeugung hervorrufen, wie unhaltbar, ja, man darf wohl sagen, unerklärlich das ganze System ist, mit dem die Vorsteher der Metzer Juden ihre Ansprüche geltend machen.

[1]) Vgl. Auszug aus dem Beratungsregister des Moseldepartements vom 5. Meßidor 3. Bezirksarchiv.

Wollet gütigst, Ihr Männer der Verwaltung, einige Erwägungen über ihre neuen Zuschriften vom 27. Februar 1793 zulassen.

Sie wagen es zu behaupten, daß ihre angeblichen Schulden, welche tausendmal durch das Aktivvermögen hätten abgetragen werden können, ohne über dasselbe Rechenschaft abzulegen, auf die Juden des Landes zurückzuführen, und trotz eines schriftlichen Beweises des Gegenteils sind sie so unverschämt zu behaupten, daß dieselben aus der Nichtbezahlung ihrer Steuern herstammen während im Gegenteil die angeblichen Schulden offenbar allein die Metzer Juden betreffen, welche die Alleinherrscher der Synagoge waren. Denn zu jeder Zeit waren die Juden des Landes nur ihre Sklaven, sie waren ihnen sogar in Kultusangelegenheiten tributpflichtig. Mit der Aufstellung einer Behauptung ist dieselbe noch nicht erwiesen. So mögen denn die Vorsteher und Vertreter der Gemeinde ihre lügenhafte Behauptung rechtfertigen und, wie sie es anzukündigen gewagt, auch wirklich den Beweis erbringen, daß die angeblichen Schulden den Juden des Landes zuzuschreiben. Es sind doch die Rollen alljährlich aufgestellt, und pünktlich sind die Steuern erhoben worden, noch nicht ein Heller ist rückständig geblieben.

Niemals haben die Juden des Landes über diese angeblichen Schulden einen Schuldschein ausgestellt, ein Beschluß vom Jahre 1776, auf den man sich beziehen will, ist nicht von ihnen aus ergangen. Sie haben weder direkt noch indirekt hierzu mitgewirkt und haben auch niemanden mit ihrer Vertretung betraut; wer etwa ihre Namen dazu hätte hergeben können, dem sprechen sie jegliche Berechtigung hierzu ab; es könne ihnen daher auch gar keine Verpflichtung auferlegt werden.

Die Metzer Juden, die allem, was ihnen lästig erscheint, ausweichen möchten, und von der Unvermeidlichkeit ihrer Verurteilung wohl überzeugt sind, beziehen sich auf das Gesetz vom 27. Mai 1791, mit anderen Worten: auf das Dekret vom 20. Mai 1791. Doch bei einer sorgfältigen Durchlesung dieses Dekrets durfte es ihnen doch nicht entgehen, daß es nicht allein für die aufzustellenden, sondern auch für die bereits fertigen Steuerrollen ein Gutachten des Gemeinderats verlangt, das der Entscheidung des Direktoriums vorauszugehen hat.

Der gegenwärtige Zwist betrifft die fertigen Rollen, und das Direktorium des Metzer Distrikts hat in ungültiger und ungesetzlicher Weise entschieden, weil es, den Bestimmungen des Dekrets zuwider, unterlassen hat, zuvor die Ansicht der Munzipalität zu hören.

Man mag lange behaupten, daß ein solches Gutachten nur

für einen provisorischen Beschluß erforderlich, ubi lex non distinguit nec nos distinguere debemus . . ., welches auch die Art des Beschlusses, so war vorher das Gutachten der Munzipalität einzuholen, bevor eine Entscheidung des Direktoriums erfolgen durfte. Man führt nicht vorläufig den Ruin von tausenden von Familien herbei, ohne daß irgend welche Schuld ihnen nachgewiesen, man richtet sie nicht zugrunde, weil gegen sie Forderungen, die als verhaßt abgeschafft worden, erhoben werden. Ein Urteil, das diesen vorläufigen Ruin ausspricht, ist tausendmal nichtiger, als ein endgültiges Urteil, das immer nur in vollständiger Erkenntnis des Sachverhalts ergeht, und ein solches vorläufiges Urteil kann und soll erst bestehen bleiben, wenn es zu Recht und dem Gesetze entsprechend ergangen.

Das von der Synagoge aus Metz durch Erschleichung gewonnene Dekret hat das Direktorium des Distriktes derselben Stadt als zuständige Gerichtsbarkeit erklärt; es hat die gewöhnlichen Gerichte von dieser Angelegenheit ferngehalten, obwohl es sich hier um persönliche Interessen handelt. Nicht unwichtig dürfte es erscheinen, zu erfahren, auf Grund welcher Auseinandersetzungen es zustande gekommen ist, und es steht außer Zweifel, daß dieses durch Erschleichung herbeigeführte Dekret auf den einfachen Antrag des städtischen Generalprokurators zurückgenommen würde.

Mit der Zuständigkeitserklärung hat er den Modus und die Form des Verfahrens geregelt. Das Direktorium konnte daher nicht und kann heute noch nicht ohne vorherige Einholung des Gutachtens der Munzipalität vorgehen. So will es der Text, der Geist und der Sinn des Dekrets, welcher Erkenntnis man sich nicht verschließen kann.

Unfaßbar ist die Dialektik der Metzer Juden . . .

Die fertigen Rollen haben die Rente des Hauses Brancas zum Gegenstand. Auf daß diese Rollen vollstreckbar würden, ist das Dekret vom 20. Mai 1791 durchgesetzt worden. Nun ist aber dasselbe erst nach demjenigen erfolgt, das die Brancassteuer aufgehoben, mithin sollen die Rollen auch Gesetzeskraft haben.

Eine derartige Auffassung ist doch eine durchaus irrige. Es sei denn, daß man mit den Metzer Juden, aller Vernunft zum Hohn, behaupten will, daß die Nationalversammlung zu gleicher Zeit die Brancassteuer aufgehoben und ihre Fortbezahlung angeordnet hat, was doch kaum der Wahrscheinlichkeit entspricht.

Man beruft sich immer noch auf die berühmten Bestimmungen der ehemaligen Regierung, Bestimmungen, über deren Zustandekommen heute niemand mehr im Zweifel ist, ebensowenig wie über die Quellen, aus denen sie hervorgegangen.

Eben diese Verfügungen hatten die verhaßte Steuer zum Gegenstand, einen Kult betreffend, den man zu unterjochen wußte, und stehen kaum in Zusammenhang mit der Verschleuderung ungeheurer Summen, die hie und da verschlungen wurden, um die Juden des Landes in einem Sklavenverhältnis zu erhalten. Es steht außer Frage, daß sie zur Entrichtung der Kultusabgaben gezwungen waren, sonst wären sie doch gegebenen Falls zur Trauungsfeierlichkeit nicht zugelassen worden, man hätte sich geweigert, die ihrigen zu beerdigen, überhaupt wären sie als Geächtete angesehen worden. Nur wenn sie bei ihrer Anmeldung die Hände voll Geld hatten, konnten sie die Aufnahme gewärtigen.

Nein, Ihr Männer der Verwaltung, nicht leicht wird es jemals für Euch eine wichtigere Angelegenheit gegeben haben, als die heute vorliegende. Sie betrifft die moralische, physische und politische Existenz von vielen tausenden von Familien. Es bedeutet ein Glück für alle, daß auf dem Boden der Republik sich kein Potentat mehr befindet, und daß für keinen mehr eine Ausnahme gemacht wird. Doch noch wichtiger ist es, solche Bürger als Richter zu haben, deren Entscheidung ihre Verwaltung ehrt.«

Diese Berufung an die Verwaltung des Moseldepartements, über die zunächst der Generalrat der Stadt Metz gehört ward[1]), hat kein anderes Ergebnis herbeizuführen vermocht[2]).

Ein leichtes wäre es damals gewesen, sofort, wenn nicht gar die ganze Schuld, so doch sicher deren größten Teil zu tilgen, wenn, wie von der Metzer jüdischen Gemeinde beantragt worden war, die Juden der Generalität für die Rückstände haftbar gemacht worden wären.

Das Direktorium des Departements jedoch, dem entgangen zu sein schien, daß es überhaupt keinen anderen Beleg zur Rechtfertigung der Forderung geben konnte, als die vorliegenden Steuerrollen, ja daß gerade aus der Behauptung der Juden vom Lande, zur Steuerzahlung nicht verpflichtet zu sein, mit aller Deutlichkeit hervorgehe, daß sie nicht bezahlt haben, hob die Forderung von 440.179 Fr.

[1]) Vgl. sein Beratungsregister vom 22. Floréal des Jahres 3.

[2]) Siehe den Auszug aus dem Beratungsregister des Moseldepartements vom 5. Meßidor des Jahres 3.

auf, unter dem Hinweis darauf, daß ein genügendes Beweisstück nicht vorhanden sei, und die Forderung gegenstandslos würde, sobald die Juden der Generalität und die von Metz die Tilgung der Schulden gemeinsam betrieben.

Dieser letzteren Argumentation liegt offenbar eine falsche Auffassung zu Grunde, insofern nämlich durch das Ausbleiben der jährlichen Beiträge die Juden vom Lande es verschuldet, daß stets neue Anleihen aufzunehmen waren, und somit die Jahresrenten dementsprechend stetig anwuchsen. Ihnen war es daher zuzuschreiben, daß die Juden von Metz mit Schulden so belastet waren, daß alle ihre Einkünfte sowie die verfügbaren Mittel im entferntesten nicht ausreichten, ihre Verpflichtungen einzuhalten, ohne andere wieder einzugehen. Und sie sollten von jetzt ab an Abgaben genau wie diejenigen bezahlen, die bis dahin nichts geleistet hatten.

Die Metzer jüdische Gemeinde hätte wohl dagegen Berufung einlegen können, doch um nicht diesen schon ohnehin in die Länge gezogenen Prozeß noch weiter auszudehnen, entschloß sie sich zur Nachgiebigkeit[1]) trotz einiger Aussicht, schließlich zu ihrem Rechte zu gelangen, zumal, infolge der immer mehr sich geltend machenden Zahlungsunfähigkeit eines Teiles der Schuldner, die Aussichten für die Zukunft sich immer ungünstiger gestalteten[2]).

Von den damals zwischen Stadt und Land zum Austrag gebrachten Streitfragen ist dies die einzige, über die ein definitives Urteil ergangen.

Während die anderen Prozesse noch in der Schwebe

---

[1]) Vgl. die Denkschrift an den Rat der 500 seitens der Metzer Juden, Vorschläge über die Rentenzahlung an die Gläubiger und über die Liquidation des Aktiv- und Passivvermögens der ehemaligen Gemeinde enthaltend. (Bezirksarchiv.)

[2]) Auf diesen Gegenstand kommt die Gemeinde doch später noch zurück, nämlich in ihrer Eingabe um Übernahme der Schulden seitens des Staates.

waren, erfolgte am 27. September 1791 die große und für alle Zeiten denkwürdige Entscheidung in der Nationalversammlung, nach welcher mit dem Momente, in dem die Juden den Eid der Treue leisteten, sie als Vollbürger, mit allen Rechten und Privilegien eines Angehörigen des französischen Staates ausgestattet, anzusehen wären, und jede Ausnahmestellung, soweit sie durch frühere Dekrete etwa festgelegt wäre, beseitigt sein sollten. Der herrliche Traum eines alten, nach Freiheit lechzenden Stammes war damit endlich zur Wirklichkeit geworden.

Kaum war das Dekret bekannt geworden, als eine ganz ungewöhnliche Begeisterung durch die jüdische Welt ging. Man war sich der unschätzbaren Wohltat bewußt, die Israel zuteil geworden war, und alle leisteten freudig und hoffnungsstrahlend den Eid der Treue und verzichteten gerne hiermit auf alle früheren Privilegien. Der Titel eines französischen Staatsbürgers, den sie erworben, besagte ihnen genug, um, ohne zu zaudern, ihn jedem anderen vorzuziehen. Wenn aber auch mit der Verleihung des Bürgerrechts an die Juden Frankreichs für diese eine neue Periode der Entwicklung angebrochen war, deren glänzende Verheißungen gar bald in Erfüllung gehen sollten, so bedeutete für die auf der Gemeinde Metz so schwer lastenden Schulden dieser für die Gesamtheit so ungemein wichtige Fortschritt durchaus keinen Gewinn, sondern im Gegenteil größer denn je wurden die Schwierigkeiten, die sich für die Gemeinde Metz ergaben. Rechtzeitig wurde dies von der Gemeinde erkannt, deren Abgeordneten ihrer der Nationalversammlung vorgelegten Bittschrift vom 31. August 1789 zu Gunsten sämtlicher Juden Frankreichs das speziell die Juden von Metz betreffende Gesuch beifügten, in Anbetracht der ungeheuren Schuldenlast, welche die Gemeinde bedrückte, und an deren Abtragung jeder einzelne mit solidarischer Verbindlichkeit mitzuwirken hatte, ein besonderes Gesetz zu erlassen, nach welchem keinem ge-

stattet sein sollte, das bis jetzt von ihm bewohnte Viertel zu verlassen, bis er den auf ihn kommenden Beitrag entrichtet hätte. Auf diese Weise würde vermieden werden, daß durch Auswanderung man den bestehenden Verpflichtungen zu entgehen suchte, und infolgedessen die Zurückbleibenden die ganze Last zu tragen hätten. Für den Fall aber, daß die Nationalversammlung diesen besonderen Verhältnissen keine Beachtung schenken könne, möge der Gemeinde Metz die nötige Vollmacht übertragen werden, zur Beruhigung ihrer Gläubiger dasjenige anzuordnen, was eine derartige Lage erheische. Diese Eingabe ist, wie es scheint, ohne Erfolg geblieben. Darum wandte sich, als das jede Ausnahmestellung für die Juden beseitigende Dekret bereits ausgearbeitet, aber noch nicht bekannt gegeben war, der Generalrat der Stadt Metz, der von demselben Kenntnis erhalten hatte, im Einvernehmen mit den damaligen Gemeindevorstehern Bing, Mayence und Gouguenheim, die dahin vorstellig geworden waren, in einer Eingabe vom 27. Oktober 1791 an die Nationalversammlung betreffs der Maßnahmen, die sofort nach der Bekanntgabe des Emanzipationsdekrets im Interesse der noch bestehenden Schulden der israelit. Gemeinde Metz zu treffen wären. Er vermittelte an die hohe Versammlung eine Adresse der Juden aus Metz mit wärmster Befürwortung.

Seine Ausführungen waren ungefähr folgende:

Ohne Zweifel wird die erste und unausbleibliche Folge der Dekretsveröffentlichung die Auflösung des bis jetzt bestehenden Gemeinderegimes für die Juden von Metz sein, die bis jetzt sowohl in weltlicher als auch in kirchlicher Beziehung eine besondere Korporation gebildet hätten. Mit der Leistung des Bürgereides werde sofort die Sonderstellung in weltlicher Beziehung aufhören, da mit dessen Ablegung alle Juden in die Reihe der Staatsbürger eintreten würden, für die nur eine Gesetzgebung bestehe. Zwar werde dies für die Juden eine unschätzbare

Wohltat bedeuten, doch dürfe man sich dabei nicht verhehlen, daß sie unter ihren Gläubigern, die im Vertrauen auf ihre Redlichkeit einerseits, andererseits auf die Stabilität der Verhältnisse ihr Vermögen veräußert und ganz hohe Summen à fond perdu angelegt haben, eine nicht gewöhnliche Aufregung hervorrufen werde. Übrigens zeigten sich die Juden schon jetzt ängstlich, infolge der Emanzipation daran gehindert zu werden, ihren Obliegenheiten den Gläubigern gegenüber gerecht zu werden, da wohl ein jeder die Rechte in Anspruch zu nehmen gedenke, die ihm von der Verfassung gewährleistet würden. Jedenfalls spreche aus der vorliegenden Adresse recht deutlich die wegen ihrer Schulden auf ihnen lastende Sorge. Denn sie machten die triftigsten Gründe geltend, um die gesetzgebende Behörde zu bestimmen, für deren Tilgung das Nötige zu veranlassen. Dabei läge klar zu Tage, daß diese den einzelnen geschuldeten Lebensrenten nicht von eigentlichen Gemeindeobliegenheiten herrühren, sondern daß sie sich auf die in ihrem ganzen Wesen so ungerecht und in ihrer Wirkung so lästig empfundene jährliche Auflage von 20000 Fr. zurückführen lassen, die seit 1715 bis zum vergangenen Jahre auf der Gemeinde gelastet habe, und von der die Familie Brancas die bisherige Nutznießung hatte bis zu einer Gesamthöhe von 1500000 Fr. auf Kosten der Juden. Hierbei seien noch nicht berechnet die seinerzeit für die Verlängerung des nach ihrem Namen benannten Quais, eines im Interesse der Allgemeinheit durchgeführten öffentlichen Werkes, aufgewendeten Kosten, für die sie aufzukommen hätten.

Solange nun infolge ihrer Sonderstellung die Juden eine besondere, von der Regierung genehmigte Gemeindekorporation gebildet hatten, mit der Befugnis Steuern zu erheben und selbst zu verteilen, haben sie, um ihren Verpflichtungen gerecht zu werden, in zweckentsprechender Weise Anleihen aufgenommen und durch Gewährung von

Lebensrenten auf deren Amortisation hingearbeitet. Jetzt aber, da die Gemeinde als solche am Vorabend ihrer Auflösung stehe, weil die Verfassung keine besonderen Korporationen mehr dulde, sondern nur Bürger kenne, die denselben Gesetzen unterworfen seien, sei es klar, daß für sie weder die Hoffnung noch das Mittel bestehe, von den Schulden sich frei zu machen. Außerdem verschwinde mit der Auflösung die einzige Unterlage für ihre Schulden. Im günstigsten Falle würden ihre Liegenschaften und ihr Mobiliareigentum, wie sie in der vorliegenden Adresse erwähnt seien, für die Abtragung derselben Verwendung finden.

Bei dieser Lage der Dinge können nicht mehr wie früher wo die Gesamtheit kontraktmäßig verantwortlich gemacht wurde, die einzelnen als Schuldner angesehen werden. Vielmehr seien sie in dieser Hinsicht, ebenso wie die übrigen Bürger der Stadt Metz bezüglich der von ihr gemachten Schulden zu behandeln, da doch auch die Gläubiger den einzelnen gegenüber vollständig machtlos dastehen. Alle Anerkennung aber verdiene das Bestreben der Metzer Juden, ihre ehemalige Gemeinschaft von den auf ihr lastenden Verpflichtungen frei zu machen. Und dies dürfe sie wohl zur Hoffnung berechtigen, mit der Überreichung ihres Gesuchs an die Nationalversammlung einem solchen Ziele sich genähert zu haben. Diese dürfe sich wohl, ihrem Wunsche entsprechend, bereit finden lassen ein provisorisches Dekret zu erlassen, das die Einstellung eines jeglichen von den Gläubigern gegen sie eingeleiteten Verfahrens zur Folge haben werde. Ferner dürften sie wohl im Hinblick auf den Ursprung der Schulden, die nicht vorhanden wären ohne die während 75 Jahre zu Unrecht von ihnen erhobenen Abgaben, an den Gerechtigkeitssinn der Nation appellieren, die mit der Aufhebung der Korporationen und der Einnahmen der Städte es für billig erachten werde, ihre Schulden zu übernehmen.

Den Juden allerdings sei bereits der Rat erteilt worden,

wenn sie irgend welche Aussicht auf Erfolg haben wollten, sich bereit zu erklären, das ganze Aktivvermögen der Gemeinde zur Liquidierung ihrer Schulden zur Verfügung zu stellen, um so jedem Vorwurf aus dem Wege zu gehen. Ferner werden wohl, der gegebenen Weisung gemäß, mit dem Momente, wo das Emanzipationsdekret öffentlich angeschlagen werde, die Vorstände und Gemeindeältesten ihre Funktionen ohne weiteres einstellen und hiervon dem Generalprokurator der Departements unter Überreichung des Schlüssels zur Gemeindekasse rechtzeitig Kenntnis geben, mit dem Ersuchen, von dem Direktorium die Ernennung eines oder mehrerer Kommissäre zu erwirken, mit der Aufgabe, die Register abzuschließen und über das Vermögen der Gemeinde Inventar aufzunehmen.

Auch ein besonderer Sequester solle alsdann der Gemeindekasse vorstehen, um an den Verfallstagen der Renten, solange die Mittel reichen, die Gläubiger zu befriedigen, und um die Zahlung der Ausstände, soweit sie erstattet seien, entgegenzunehmen.

(Fortsetzung folgt)

Das Königlich Westphälische Konsistorium der Israeliten.

Von Felix Lazarus.

I. Vorverhandlungen.

In der Hauptstadt des ehemaligen Kurfürstentums Hessen und des einstigen Königreichs Westphalen bewahrt eine Bibliothek ein überaus kostbar ausgestattetes, mit Gold reich verziertes und auf Seide geschriebenes Büchlein. Es enthält in schwungvollen Versen den »Festgesang bey Erhebung ihres Durchlauchtigsten Landesherrn zur hohen Kur-Würde«, gewidmet von den Ober-Hof- und Kammeragenten Susmann Abraham und Moses Joseph Büdinger usw. Es ist ein schönes Zeichen von echtem Patriotismus, wenn die Juden trotz aller Bedrückungen die guten Regenteneigenschaften des 1803 zum Kurfürsten erhobenen Wilhelm I. wohl zu schätzen wußten. Wenige Jahre später wurde Hessen ein Teil des Königreichs Westphalen. Zum erstenmale auf deutschem Boden empfingen die Juden das Gnadengeschenk der Freiheit und Gleichberechtigung, aber aus der Hand eines Fremden. Unter dem »fremden Usurpator« erstand eine der französischen nachgebildete Konsistorialverfassung für die Juden, nach welcher das Land in Syndikate, Bezirke und Sprengel zerfiel. Es ist zu verwundern, daß, während dem französischen Konsistorium eine kleine Bibliothek von Schriften gewidmet ist, die den Gegenstand erschöpfend behandeln, die deutsche Schwesterbehörde noch keinen Darsteller gefunden hat. Und doch auch wieder nicht zu verwundern. Denn die gedruckten Quellen sind schwer zugänglich, und das Aktenmaterial ist in zahlreichen Archiven zerstreut. Bereits im Jahre 1843 er-

schien in der Zeitschrift »Jedidja«[1]) ein Aufsatz »Das israelitische Konsistorium im vormaligen Königreiche Westphalen in dem Zeitraume von 1808—1813. Aus den Originalakten«. Die breit angelegte Darstellung, welche 105 Seiten füllt und offenbar von dem Herausgeber der Zeitschrift, dem schreibseligen früheren Konsistorialrate Jeremias Heinemann stammt, kommt leider über die allerersten Anfänge ihres Gegenstandes nicht hinaus. Da der Aufsatz, so viel ich sehe, nirgendwo bisher benutzt worden ist, vermutlich infolge der vergleichsweise großen Seltenheit der Zeitschrift, so soll hier ausführlicheres aus ihm mitgeteilt werden, als streng genommen vielleicht in den Rahmen dieser Arbeit paßt. Durch den Geheimen Finanzrat Israel Jacobsohn[2]) wurde die Zusammenberufung einer Deputation hervorragender Israeliten aus allen Teilen des Königreichs Westphalen herbeigeführt. Das vom Minister Simeon ausgehende Einladungsschreiben, die Namen der Deputierten, so wie die von ihm der Deputation gemachte Vorlage, welche die Grundlage der Beratungen bilden sollte, werden angegeben. Am 8. Februar 1808 fand die Eröffnung der Versammlung durch den Minister, am folgenden Tage der Empfang durch den König Jerome statt. Unter den 22 Deputierten[3]) befanden sich aus Kassel Oberstadt- und Land-Rabbiner Löb Meyer Berlin[4]), Vorsteher Moses Joseph (Büding oder Büdinger)[4]), Vorsteher Susmann Abraham[4]), Vorsteher Jakob Simon Michel[4]) und Landschreiber Abraham Hirsch[4]). Auch das spätere Mitglied des Konsistoriums, Land- und Stadt-Rabbiner Mendel

[1]) Die Zeitschrift »Jedidja« erschien von 1817 bis 1823 unter diesem Titel, zum letztenmale 1833, dann von 1839—1843 unter dem neuen Titel »Allgemeines Archiv des Judentums«. Über den Herausgeber Heinemann im weiteren Verlauf ausführlicher.

[2]) Über Jacobsohn gleichfalls.

[3]) Später kamen noch drei hinzu. Siehe weiter unten.

[4]) Über Berlin, Büding, Abraham, Michel und Hirsch vgl. die weitere Darstellung.

Steinhardt aus Hildesheim[1]), gehörte zu dieser ersten Versammlung. Drei Pariser, Mitglieder des großen Pariser Sanhedrin, Bechamin, Dalembert[2]) und Michel Berr[2]) wohnten als Ehrenmitglieder den Verhandlungen bei. Diese begannen am 11. Februar nachmittags, nachdem in der festlich geschmückten Synagoge ein Dankgottesdienst abgehalten worden war[3]). Jacobsohn wurde zum Präsidenten gewählt. Die Sitzungen fanden in der Landvorsteherstube statt und betrafen die verschiedensten Gegenstände. Die Versammlung verwarf die Idee, jüdische Volksschulen zu begründen, als zu kostspielig und unnötig. Die jüdischen Kinder sollten die christlichen Schulen besuchen und nur besonderen Religionsunterricht erhalten. Solchen zu erteilen sollte ausschließlich ein vom künftigen Konsistorium geprüfter Religionslehrer befugt sein, der sich streng an einen ebenfalls vom Konsistorium zu entwerfenden Katechismus halten sollte. An den städtischen christlichen »verbesserten Schulanstalten« müsse möglichst ein Rabbiner Anstellung finden, der die jüdischen Kinder mit den christlichen zusammen im Hebräischen und die ersteren allein in Religion unterrichten werde. Den Hauptberatungsgegenstand bildete die Errichtung des Konsistoriums selbst. Zum Präsidenten des Konsistoriums wurde der Präsident der Deputation, Jacobsohn, gewählt, der sich seine Kollegen im Amte, drei Rabbiner, zwei zugleich auch als Lehrer zu verwendende weltliche Räte und den Sekretär zunächst selbst wählen sollte. Der Präsident sollte kein, die geistlichen Räte je 500, die weltlichen je 250 und der Sekretär 500 Taler Gehalt beziehen. Auf Einwohner des Königreichs sollte Jacobsohn bei der Auswahl nicht

[1]) Siehe weiter unten.

[2]) Über Dalembert siehe weiter unten. Über Berr vgl. Graetz, Band XI[3], S. 280 f.

[3]) »Jedidja« a. a. O. S. 62.

beschränkt sein[1]). Eine überaus wichtige Bestimmung, daß nämlich das Konsistorium nur auf 3 Jahre eingesetzt werden sollte, übergeht der an den Minister gerichtete Bericht über die seitherigen Verhandlungen, welchen der Sekretär vorlas und wohl auch abgefaßt hatte, mit völligem Stillschweigen[1]). Man kann sich denken, daß Jacobsohn die Aussicht, sich nach 3 Jahren einer Neuwahl durch eine Art Synode[1]) unterwerfen zu müssen, wenig behagte, und wird wohl in ihm den Urheber dieser bedeutungsvollen Auslassung su sehen haben.

Am 28. Februar erfolgte die Entlassung der Deputierten durch eine ministerielle Verfügung[1]). Nunmehr

[1]) a. a. O. S. 44 ff und S. 46 fi. Amram (›Wie ist die israelitische Schule usw. entstanden‹, S. 11) weiß sich die Tatsache, daß mehrere Konsistorialräte nicht dem Königreich angehörten, nicht zu erklären. Die Reisediäten der Delegierten — sie betrugen 2 Taler täglich nebst Auslagen für Logis und Reise (Eingabe Meyersteins vom 18. Nov. 1810) — bildeten den Gegenstand sich jahrelang hinziehender, recht unerfreulicher Verhandlungen. So scheinen die drei Deputierten des Leinedepartements Ruben Meyer aus Göttingen (Meyersicht), Jakob Meyer aus Einbeck (Jakob Elias Meyerstein) und Bendix Abraham aus Holzminden (Bendix Abraham Ranselioff) überhaupt nicht oder doch erst 1813 zu ihrem 1808 verauslagten Gelde gelangt zu sein. Das Konsistorium muß, da es zu jener Zeit noch nicht bestand, sich für unzuständig erklären (Staats-Archiv Hannover Akta Nr. 26, Vfg. v. 3. August 1810). Am 25. November 1811 bittet Meyerstein um endlichen Entscheid des Präfekten Delius zu Göttingen. Nach endlosem Hin und Her genehmigt am 3. Januar 1813 der Minister die exekutorische Beitreibung der rückständigen Reisekosten. Am 30. Januar 1813 bittet Gellilehausen um Niederschlagung der auf die Gemeinde entfallenden Summe, da die Mitglieder zu arm seien, den Mietszins der Synagoge und die darin zu brennenden Lichter zu bezahlen. In recht unverschämter Weise verlangt das nimmerruhende Echte am 4. Februar 1813, der Präfekt solle die Imploranten ab- und zur Ruhe verweisen. Ähnlich am 19. Februar 1813 Adelebsen. Zur Beitreibung des Geldes wurden die Friedensgerichte angerufen. Aber am 9. März 1813 verweist der Präfekt auf denselben Weg wie für die Eintreibung der Kultussteuer. Das sei Sache der beschwerdeführenden Syndici der Israeliten selbst. Damit mag nach 5 Jahren diese peinliche

begann die sehr anschaulich geschilderte umfassende Tätigkeit Jacobsohns behufs Organisation der in Aussicht genommenen Oberbehörde. Unter den Beratern des Präsidenten werden auf jüdischer Seite David Friedländer[1]) und Aron Wolfssohn[1]) aus Berlin, Herz Homberg und Peter Beer in Prag, Bensew in Wien und vor allem Lazarus Riesser in Hamburg, auf christlicher Abt Henke[1]) in Helmstädt und Kanzler Niemeyer[1]) in Halle, lauter wohlbekannte Persönlichkeiten jener Zeit, von Heinemann genannt. Die Ernennung der Mitglieder des Konsistoriums durch den Minister erfolgte am 19. Oktober 1808[2]). Von ihnen hatten der in der ersten Sitzung vom 19. Dezember d. J. getroffenen Geschäftseinteilung gemäß Berlin und Steinhardt die theologischen, Simon Kalkar, David Fränkel und Jeremias Heinemann die Schulsachen, der Präsident nebst Kalkar und Heinemann die Finanzsachen und der (christliche) Sekretär Merkel die juristischen Gegenstände zu bearbeiten.

II. Die Mitglieder des Konsistoriums.

Der Präsident.

Die Seele des Ganzen war der Präsident, wenn man auch die übrigen Mitglieder sich keineswegs als so willenlose, gefügige Werkzeuge[3]) denken darf, wie das her-

Sache zur Ruhe gelangt sein. Wenigstens fehlen uns weitere Nachrichten.

[1]) Jedidja a. a. O. S. 104 und weiter unten. Über Henke vgl. Braunschweigisches Magazin 1906, S. 104. Nach einer Nachricht bei Zunz, »S. Meyer Ehrenberg«, wollte Jacobsohn den Meyer 1807 zum Konsistorialrat machen. Aber er lehnte ab (S. 24). Darüber und über Niemeyer, siehe weiter unten.

[2]) Jedidja 105 ff. Zum Expedienten ward Bendix Berlin, zum Pedell Simon Meßner, beide aus Cassel, gewählt. Ersterer bezog 200, letzterer 66⅔ Taler Gehalt.

[3]) Jost, Gesch. des Judentums u. s. Sekten, III, S. 325; und Graetz, XI³, 281. Siehe dagegen weiter unten.

kömmlich geworden ist. Jacobsohn ist freilich nicht das gewesen, als was ihn Goethe bezeichnet, ein »Judenheiland«. Aber seine große, edle Seele ist doch ganz ausgefüllt gewesen von der reinsten Menschenliebe. Kein Opfer war ihm zu groß, keine Arbeit zu schwer, keine Geldsumme unerschwinglich, wenn es galt, das Jammerlos seiner geknechteten Glaubensgenossen zu erleichtern. Seine Zwecke waren die lautersten, die Mittel, die er wählte, nicht selten verfehlt[1]). Gotthold Salomon hat wahrlich nicht zuviel gesagt, wenn er dem selbstlosen Philantropen bei der Gedächtnisfeier in Berlin die Worte nachrief: »Menschenliebe war das lebhafteste Gefühl im Herzen Jacobsohns und die Menschheit sein Wirkungskreis.«

Geboren am 17. Oktober 1768 zu Halberstadt wollte er sich zuerst dem Rabbinerstande widmen[2]). Als Schwiegersohn des hochangesehenen braunschweigischen Kammeragenten und Rabbiners Herz Samson folgte er diesem im Januar 1795 in beiden Ämtern[3]). Wer ein lebensvolles Bild von der jammervollen Lage, von der trostlosen Misere gewinnen will, in der die Juden noch unmittelbar vor der französischen Zeit in Deutschland

---

[1]) Die Biographie Jacobsohns haben Kleinschmidt im Jahrgang XXIII, Zeitschrift des Harzvereines für Geschichte und Altertumskunde (Wernigerode 1890) und Zimmermann im »Braunschweigischen Magazin« 1906 gegeben. Ersterer behandelt die braunschweigische Periode seines Lebens, letzterer die spätere ausführlicher. Die jüdischen Quellen stehen beiden nur in ganz unzureichendem Maße zur Verfügung. Einen jüdischen Biographen hat Jacobsohn aber noch immer nicht gefunden. Siehe auch noch Allgem. deutsche Biogr. [ADB.] XIII, 619.

[2]) Braunschw. Magazin a. a. O. S. 97. Über seinen Vater Israel Jacob geb. 1729, gest. 1803 siehe Auerbach: »Geschichte der isr. Gemeinde Halberstadt« S. 137 ff.

[3]) Dem des Kammeragenten und Landrabbiners für den Weserdistrikt, d. h. die jetzigen Kreise Gandersheim und Holzminden. Zum Kammeragenten wurde er ernannt durch Verfg. vom 30. Dez. 1794 und 5. Januar 1795 (Zeitschrift des Harzvereines a. a. O. S. 203), zum Landrabbiner am 1. Januar 1795 (Braunschweig. Magazin a. a. O. S. 93).

schmachteten, der lese die aktenmäßige Darstellung der zahllosen Plackereien und Chikanen, die der Kammeragent über sich ergehen lassen mußte (Zimmermann a. a. O.). Und doch genoß der kluge Mann die volle Gunst des Herzogs, war zum Geheimen Finanzrat emporgestiegen und durch seine zahlreichen edlen Stiftungen, durch seine wahrhaft großartige Mildtätigkeit ein Wohltäter des Landes geworden. Nicht einmal seinen ältesten Sohn Meyer als Lehrling bei der Braunschweiger Kaufmanns-Innung eingeschrieben zu sehen, konnte er erreichen, trotz eines ausdrücklichen Befehles der Polizeibehörde[1]). Ein Sturm der Entrüstung erhob sich im Lande wegen dieses bescheidenen Wunsches eines Mannes, der nur 4000 Taler jährlich für seine eigenen Bedürfnisse, 26000 Taler für Wohltätigkeitszwecke auszugeben pflegte, eines Mannes, dem wegen seines gemeinnützigen Wirkens 1807 von der Universität Helmstädt der Ehrendoktorhut verliehen wurde. Solche Beweise schändlichen Undanks konnten nicht dazu beitragen, ihn mit Liebe zu einer Regierung zu erfüllen, unter der auch der beste Jude den meisten als verachteter Paria galt. Derartigen Stimmungen gibt sein Brief vom 30. Oktober 1811 dem Geheimrat von Strombeck gegenüber Ausdruck. »Ich hingegen«, heißt es darin, »bereichere oder beärmere (ich weiß nicht, wie ich es benennen soll) mich an Menschenkenntnis und mache solche üble Erfahrungen, daß ich wirklich große Anlage zur Misanthropie bekomme, und beinahe, wie jener franz. Autor, sagen muß: wer nach seinem vierzigsten Jahre kein Menschenfeind wird, ist nie ein Menschenfreund gewesen. Diese leidige Erfahrung wirkt, ich gestehe es selbst, auf meinen moralischen und physischen Charakter. Dieses thut mir doppelt wehe«. Auch in der westphälischen Zeit wird es ihm gewiß an Gelegenheit zu ähnlichen Erfahrungen nicht gefehlt haben bei dem so tief eingewurzelten Judenhaß. Solche Ge-

[1]) Braunschw. Magaz. a. a. O. S. 102 ff.

danken konnten indessen nur vorübergehend die unermüdliche Energie des unverwüstlichen Idealisten lähmen. Als das Unglaubliche geschah und der bisher nur als gefürchteter Kriegsfürst bekannte Korse den gedrückten Juden die Sonne seiner Huld leuchten lassen zu wollen schien, da richtete Jacobsohn voll Hoffnung seine Augen nach Paris. Er ließ dort eine Schrift erscheinen: »Les premiers pas de la nation juive vers le bonheur sous les auspices du grand monarque Napoléon« (1806), in welcher er den Kaiser zur Einsetzung eines hohen Rates sowie eines Patriarchen für die europäischen Juden aufforderte[1]). Als, vielleicht auch im Zusammenhange mit dieser Anregung, dem erfinderischen Geiste des Herrschers die Idee des Pariser Sanhedrin entsprungen war, da ließ Jacobsohn durch Benedikt Schott[2]), den Direktor der Seesener Anstalt, den Deputierten in Paris eine Denkschrift über seine Lieblingsidee, die Notwendigkeit einer besseren Erziehung unter den Juden, überreichen[3]), ganz im Gegensatz zu der feindlichen Haltung, welche die Berliner Aufklärer, David Friedländer und Genossen, gegenüber der Pariser Versammlung einnahmen. Um das Judentum mit Hilfe eines

[1]) Das Manuskript liegt den Seesener Akten bei. Jacobsohn selbst war sicherlich nicht der Verfasser, vielleicht der Direktor Schott. — Über Anfeindungen J.'s in Westphalen vgl. weiter unten.

[2]) Philippson, »Neueste Geschichte des jüdischen Volkes« I, S. 15 ff. erwähnt Jacobsohns oder Schotts Schrift nicht. Graetz kennt »les premiers pas« nur aus einem Auszug bei Bran, »Gesammelte Aktenstücke über die Verbesserung der Juden in Frankreich. Vgl. Graetz, Band XI[2], S. 265.

[3]) Schott war ein radikaler Aufklärungsfreund, dem die Halberstädter Orthodoxen die Hauptschuld an den religiösen Neuerungen des Casseler Konsistoriums gaben. Seine (Jacobsohns) »Umgebung in Cassel und sein dem flachen Rationalismus und den destruktiven Bestrebungen der Berliner Reformer huldigender Freund und Ratgeber Sch.« [ott] hätten J. »zu diesen Eingriffen in das historische Judentum, wie in die Freiheit des Gewissens des Einzelnen verleitet«. (Auerbach a. a. O. S. 140). S. auch weiter unten.

besseren Jugendunterrichts innerlich zu erneuern und die äußere Befreiung so durch die innere vorzubereiten, hatte er bereits 1801 die anfangs zu einer Industrie- und Ackerbauschule[1]) bestimmte Schule zu Seesen[2]) mit einem Kostenaufwande von mehr als 100.000 Talern begründet. Unter den Napoleons Gnade ihr Dasein verdankenden staatlichen Neuschöpfungen sollte die größte, das Königreich Westphalen, die in der Verfassung[3]) auch den Juden verheißenen Rechte durch Königliches Dekret vom 27. Januar 1808 voll verwirklichen[3]). Die namentlich in den hessischen Teilen des Reiches nicht nur den Juden, sondern auch den Lutheranern und Katholiken gegenüber geübte krasse Intoleranz[4]) hat einer so vollkommenen Parität der verschiedenen Konfessionen weichen müssen, wie sie höchst selten in einem Staate geherrscht hat. Anders in dem Nachbarstaate, dem einem deutschen Regenten, dem Fürstprimas Dalberg[5]), unterstellten Großherzogtum Frankfurt. Der ehemalige Mainzer Kurfürst, ein feinsinniger, Kunst und Wissenschaft liebender, den Juden persönlich auch keineswegs abgeneigter Herr, gestattete ihnen zwar, die öffentlichen Promenaden und die Caféhäuser der

[1]) Braunschw. Magaz. a. a. O. S. 99.

[2]) Siehe weiter unten. Sein Schwager Isak Herz Samson begründete um dieselbe Zeit die Anstalt in Wolfenbüttel.

[3]) »Alle Untertanen sollen vor dem Gesetz gleich sein und die verschiedenen Konfessionen ihren Kultus frei ausüben«; s. auch Philippson a. a. O. S. 28; Kleinschmidt, »Geschichte des Königreichs Westphalen«, S. 156; Thimme, »Die inneren Zustände des Kurfürstentums Hannover«, Band II, S. 230; Holzapfel, »Das Königreich Westphalen«, Magdeburg 1895, S. 77.

[4]) Thimme a. a. O. II, S. 229. »Im Hessischen waren Lutheraner und Katholiken nicht nur in Ausübung ihres Kultus empfindlichen Beschränkungen unterworfen, sondern auch von den Staatsämtern fast gänzlich ausgeschlossen«.

[5]) Thimme a. a. O. S. 230. Über Dalberg siehe Beaulieu-Marconnay »Karl von Dalberg«. Den Titel Großherzog erhielt der Primas erst 1810.

Hauptstadt Frankfurt zu benutzen. Aber das war so ziemlich alles, was ihnen eingeräumt wurde. Die neue »Stättigkeits- und Schutzordnung« vom 30. November 1807 war ein so rührend schöner Ausdruck echt mittelalterlichen Geistes, daß der noch in Braunschweig weilende Jacobsohn sich in innerster Seele schmerzlich davon berührt fühlte. Daß die niedrige Schacher- und Krämerpolitik der Frankfurter Patrizier bei ihrem Bestreben, den unbequemen jüdischen Konkurrenten niederzuhalten, so ganz und gar siegen würde, hatte er nicht erwartet. In einer Schrift »Untertänigste Vorstellung an Seine Hoheit den Fürst-Primas der Rheinischen Konföderation über Höchstdessen neue Stättigkeits- und Schutzordnung für die Judenschaft in Frankfurt a. M.«[1]) wandte er sich an den Fürsten. Zunächst hatte er damit nur den Erfolg, daß Frankfurts und Deutschlands größter Sohn, Goethe, auf den Plan trat. Goethe stimmte einer Gegenschrift »Bemerkungen über des Herrn Geheimen Finanzrath Israel Jacobsohn unterthänigste Vorstellung etc.« freudig zu. In Jacobsohns Bittschrift an Dalberg hatte es geheißen: »Ihr so allgemein als tief verehrter Charakter, Ihr überall hochgefeierter Name bürgt. Sie konnten das nie wollen. Sie können es am wenigsten jetzt wollen, jetzt in einem Zeitalter, da unter dem lauten Beifall aller weisen, aller edlen und guten und aller menschlichen Menschen, die besten und erleuchtetsten Fürsten, die Zierden unserer Throne, beschäftigt sind, den Juden die schwersten Ketten abzunehmen, da ein Alexander, da der Held des Jahrhunderts, der Mann der Kraft und der Weisheit, da Napoleon als Befreier jenes unglücklichen Volkes auftritt, das eine lange Reihe von Jahrhunderten hindurch mit Schmach beladen im Dreck, im tiefsten Elende, in einem Zustande schmachtete, aus dem das Laster und das Verbrechen wie der Rauch aus der Flamme

[1]) Jacobsohns Schrift erschien auch französisch unter dem Titel: »Très Humble Remonstrance etc.« Brunswic 1808.

hervorgehen mußte.« (Zeitschrift des Harzvereins 1890, S. 207.) Bettina von Arnim aber erhielt am 3. April 1808 von Goethe einen Brief, in dem es heißt: »Dem braunschweigischen Judenheiland ziemt es wohl, sein Volk anzusehen, wie es sein und werden sollte; dem Fürsten Primas ist aber auch nicht zu verdenken, daß er dies Geschlecht behandelt, wie es ist, und wie es noch eine Weile bleiben wird.« Am 20. April schrieb Goethe an Bettina: »Es war mir sehr angenehm zu sehen, daß man den finanzgeheimrätlichen jacobinischen Israelssohn so tüchtig nach Hause geleuchtet hat.« In der Beurteilung Dalbergs hat sich übrigens der »Israelssohn«[1]) (ein echt Goethesches Wortspiel) als der schärfere Menschenkenner erwiesen. 1811 wurden auch die Frankfurter Juden der Gleichberechtigung teilhaftig. Auch den versteckten Vorwurf der Parteilichkeit, den man aus jenem Schreiben vom 3. April an Bettina heraushört, verdiente Jacobsohn keineswegs, der vielmehr durch nichts in seiner Eigenart treffender gekennzeichnet werden kann, als durch seine seinerzeitige Bitte an den Herzog von Braunschweig, er möge den Juden das Recht nehmen, ein Prozent mehr fordern zu dürfen als die Christen. Denn ein solches Recht müsse leicht zu Wucher führen[2]). »Es ist gut, wenn die Juden sich nach den bestehenden Landesgesetzen richten müssen und bloß in Religionssachen ihr eigenes Forum haben, daß aber auch alsdann bei der Handhabung der Gerechtigkeit kein Unterschied gemacht werde.« Jacobsohns

[1]) Wahrscheinlich soll damit auf Jacobsohns Vater Israel Jacob angespielt werden. Goethe war gewiß kein Antisemit im heutigen Wortsinne. Niemand hat die Bibel in solchen Ewigkeitsworten zu schildern gewußt, wie er, und über die Juden ist kein schöneres Wort gesagt worden als das Goethesche: »Die Juden sind das beharrlichste Volk der Erde; es ist, es war, es wird sein, um den Namen Gottes durch alle Zeiten zu tragen«. Aber große Geister sind zu Zeiten eben auch recht klein und bleiben Kinder ihrer Zeit.

[2]) Braunschw. Magaz. a. a. O.

Tätigkeit im Königreich Westphalen bezeichnet den Höhepunkt seines Wirkens. Auch an äußeren Ehren hat es ihm während derselben nicht gefehlt. November 1812 ernannte Jerome ihn zu seinem Hofbankier[1]) und zum Ritter des von ihm gestifteten Ordens der Krone von Westphalen[2]), und das Okerdepartement entsandte ihn als Vertreter von Handel und Gewerbe in die Versammlung der Reichsstände Westphalens. Als Präsident des Konsistoriums suchte er eine selbständige Stellung zu gewinnen, wenn er auch den Rat der verschiedensten Autoritäten einholte[3]). Welche Anstrengungen die Aufklärungsfanatiker vom Schlage Friedländers machten, um ihn ganz zu sich herüber zu ziehen, das zeigt sehr anschaulich ein Brief David Friedländers[4]) an Aron Wolfssohn[4]). Wolfssohn, Direktor und Professor a. D. der Königlichen Wilhelmsschule in Breslau, war, anscheinend auf Friedländers Veranlassung, 1808 nach Braunschweig gereist, um mit Jacobsohn zu verhandeln. An ihn richtete Friedländer nun folgendes Schreiben[5]):

[1]) Zeitschrift des Harzvereines a. a. O. S. 210.

[2]) Am 8. November 1812 zu gleicher Zeit mit Abraham Zadig, dem ersten Leibarzte Jeromes, und Mayer-Dalembert, Sekretär und Adjunkten der Mairie in Cassel (Braunschw. Magaz. 1906, S. 113, Zeitschrift des Harzvereines 1891, S. 63). Siehe auch weiter unten. Der Orden der westphälischen Krone war 1808 gestiftet worden (Goecke-Ilgen: »Das Königreich Westphalen«, S. 149, nach Kleinschmidt: »Geschichte des Königreichs Westphalen«, S. 80 erst am 25. Dezember 1809). Napoleon fand, daß zu viele Tiere darin vorkämen (der Hessische Löwe, der Braunschweigische Leopard, der Preußische Adler, das Hannöverische Roß und der Napoleonische Adler).

[3]) Siehe oben S. 85.

[4]) Oben S. 85. Über Friedländer s. Graetz XI[2], S. 156 ff., Philippson, »Neueste Geschichte des jüdischen Volkes« I, S. 52, 54 und sonst; Jost, »Geschichte des Judentums und seiner Sekten«, III, S. 316 ff. u. ADB. VII, 393. Über Wolfssohn vgl. Graetz a. a. O. S. 120, 239; Freudenthal in der Monatsschrift, Jahrgang 1892, S. 419 ff.; Delitzsch, »Zur Geschichte der jüdischen Poesie, S. 107. Das intime Verhältnis zwischen Friedländer und Wolfssohn geht auch aus einem anderen Briefe Friedländers hervor Monatsschrift, 1906, S. 372.

[5]) Abgedruckt in der Monatsschrift, Jahrgang 41, S. 375 ff.

»Dem Königl. Professor
Herrn A. Wolfsohn
Braunschweig.

Berlin, den 21. September 8 (1808).

Mein theurer Freund!

Etwas freundlicher ist es, Ihr liebes Schreiben vom 10. d., und daraus schließe ich, daß Sie weniger unpäßlich und auf dem Wege der Besserung sind. Das freut mich denn sehr. Ihren ersten Brief habe ich übrigens beantwortet. Meine jetzige Antwort erhalten Sie nach Ihrem Verlangen in Br.[aunschweig], und ich billige es überaus, daß Sie mit dem edlen Manne ganz freimütig sprechen. Ihre Schilderungen haben mich, ohne daß Sie es wollten, herzlich belustigt, und hinterdrein sehr betrübt. Was wollen Sie auch von den beiden Knaben in Allongen-Perücken anders erwarten? Sagen Sie es unserm geheimen FR.[1]), daß mit dem Wegschaffen von איזהו מקומן אונד בטה מדליקין wir uns nur lächerlich machen. Entweder, oder. Entweder die Reparatur des Gebäudes muß sachverständigen, kühnen Baumeistern, die zugleich Authorität (sic) haben, aufgetragen werden; oder wir überlassen alles der Zeit; d. h. wir lassen das Gebäude, dessen Ständer ausweichen, und das in allen seinen Theilen verwest ist, in sich versinken und untergehn. Welcher Mann von Geist wird an solche Glaubensverbesserer sich anschließen? Wer nur irgend einen Nahmen hat, wird davon bleiben. Ich will zugeben, daß unsere jungen Cons.-Räthe[2]) entweder den Mut nicht haben, gegen die alten Rabbinen aufzutreten oder wirklich selbst noch an die Unfehlbarkeit des Talmuds und an die Wichtig-

[1]) Finanzrat = Jacobsohn. Wer mit den »beiden Knaben« gemeint ist, weiß ich nicht.

[2]) Es scheint hiernach, daß Jacobsohns Vorschlagsliste, die er am 2. Oktober 1808 dem Minister unterbreitete, am 21. September endgültig abgeschlossen und diese Tatsache Friedländer bekannt war.

keit der Fleisch- und Milch-Gesetze glauben. Kann das aber Maßstab für Männer Ihres Wissens, Ihrer Einsicht, Ihres Eifers seyn? Überhaupt, mein Lieber, was geht Ihnen אתרוג ולולב, תפילין ומזוזה, הגץ ומצה an? Sie verfertigen das Lehrbuch und Ihren Precis der Religion, wie es dem Zeitgeist angemessen, und wie es in den neu zu errichtenden Schulen zum Grunde gelegt werden soll[1]): mit ציצות und גמרא und שלחן ערוך haben Sie ja nichts zu thun. Dieses wird unserm Freund, dem an Penetration, gutem Willen u. Eifer für die gute Sache keiner noch den Rang abgelaufen hat, einleuchten; und nach Verfertigung dieses Schul- und Lehrbuches haben Sie ihre Bestimmung erfüllt. Ich bin, wie ich schon gesagt habe, ganz der Meinung, daß Sie dem G. F. R. den klaren Wein einschenken. — Die Folgen des Temporisierens, des Schonens, des Nicht-Anstoßgebens empfinden wir nicht allein in den alt. preuß. Staaten, sondern auch anderwegen. Mit unserm unpassenden Äußern schrecken wir die gebildetsten Seelen ab, und den Übertritt des W. (?) habe ich wahrhaftig mit Kummer vernommen. Sagen Sie ja das alles dem edlen Manne. Unterstützen Sie das mit der Ihnen eigenen Kraft der Gründe und des Eifers für die gute Sache; und wenn Sie glauben, daß es frommt, so sagen Sie ihm, wie sehr ich mit Ihnen über alle diese Gegenstände übereinstimme und daß ich viel dreuster (!) zu Werke gehen würde als selbst Sie: das ist wohl viel gesagt. Machen Sie indessen, daß Sie bald ganz wieder hergestellt werden; denn wenn auch das Leben hi-

---

[1]) Das klingt ganz so, als habe Wolfssohn einen förmlichen Auftrag zur Abfassung von Religionslehrbüchern von Jacobsohn erhalten. Damit würde gut übereinstimmen die Bezeichnung der vom Konsistorium dem Direktor Schott genannten Religionslehrbücher als provisorischer und der Hinweis auf später erscheinende (1811; siehe weiter unten), vergleiche Akten der Jacobsohnschule »die Einrichtung eines jüd. Consistorii.« I, 24, Nr. 49 u. Nr. 64, s. auch oben S. 83.

nieden und in unsern Zeiten eben nichts Wünschenswerthes mehr hat, so ist doch eine Kränklende (sic.) Existenz noch weniger als Zero«[1]).

Wolfssohns Mission mußte scheitern. Der Präsident wählte die Männer seines Vertrauens nicht aus den radikalen Kreisen, und die Absicht, die Orthodoxen durch extreme Maßnahmen zu verletzen, lag ihm fern. Indessen gab seine Tätigkeit auf religiösem Gebiete doch Stoff genug für eine erbitterte Opposition, die selbst das Ohr des Königs zu finden wußte[2]). Wie der Präsident selbst dem Geschichtsschreiber Jost später erzählte, wurde er an einem »Courtage« von Jerome ziemlich ungnädig wegen seiner angeblichen Sektirerei zur Rede gestellt und, ohne daß ihm zu einer Erwiderung Zeit blieb, stehen gelassen[3]). Höchst unwahrscheinlich ist es indessen, daß er noch vor der Auflösung des Königreichs Westphalen seine Demission gegeben haben sollte[4]). Der Abend dieses reichen Lebens in Berlin ist bereits wiederholt Gegenstand ausführlicherer Schilderung gewesen, sodaß ich hier darauf verzichten kann, zumal ich neues Material nicht beizubringen ver-

[1]) Daß Friedländers Umsturzpläne in Cassel keinen geeigneten Boden fanden, sagt auch Jost a. a. O. S. 325 ff.

[2]) Graetz a. a. O. 4, 13 ff. Selbst seine persönliche Ehrenhaftigkeit anzutasten scheuten setne Feinde sich nicht. Selbst der Unterpräfekt zu Einbeck spricht es in einem Berichte an den Präfekten Delius zu Göttingen ganz unverblümt aus, daß Jacobsohn von allen Israeliten verhältnismäßig am wenigsten Vermögenssteuer bezahle (Staatsarchiv Hannover Des. 51 XIII, Nr. 9). Klagen über angebliche Steuerhinterziehungen des »Millionärs« Jacobsohn kommen oft in den Akten vor.

[3]) Jost a. a. O. III, 326 Anmerkung.

[4]) Kleinschmidt in der Zeitschrift des Harzvereines a. a. O. S. 210. Neuer Nekrolog der Deutschen, Band VI, Teil II 696. Dagegen spricht entschieden, daß er in den Akten auch nach 1813 immer noch als Konsistorialpräsident und verantwortlicher Leiter der Behörde erscheint. Siehe weiter unten. Richtig wird sein, daß nach der Abreise Jacobsohns Berlin die Geschäfte in Vertretung führte.

möchte[1]). Als der einst so mächtige Mann in der Nacht vom 13. zum 14. September 1828 in Berlin starb, war er längst ein stiller, einsamer Mann geworden. Erst nach elfjährigem Aufenthalte in Preußen, vier Jahre vor seinem Tode, hatte er in Berlin das Bürgerrecht erhalten[2]), und keiner seiner Blütenträume war voll zur Reife gelangt[3]). Auf sein Grab aber hätte man seinen eigenen Ausspruch als Grabschrift setzen dürfen, daß er den besten Teil seines Lebens und einen großen Teil seines Vermögens für die Veredlung seines Volkes verwandt habe[4]).

[1]) Graetz a. a. O. 414 f.; Philippson a. a. O. 158 f. Interessant ist das Zusammentreffen des halbblinden und kranken Dessauer Gelehrten Joseph Wolf mit Jacobsohn 1824. Als Wolf aus dem Hause Jacobsohns trat, rührte ihn die geistige Schwäche des einstigen Führers der westphälischen Judenheit so tief, daß er seufzend zu seinem Sohne sprach: »Ach, das ist Jacobsohn« (Ph. Philippson, »Biographische Skizzen«, 2. Heft, 216 ff.).

[2]) Am 1. Oktober 1824. Braunschweig. Magazin 1906, S. 115.

[3]) Jacobsohns Bild befindet sich in Sulamith 1808, Jahrg. II, Band 1.

[4]) Zeitschrift des Harzvereins a. a. O. S. 231. Rührend schildert Ph. Philippson seine Güte gegen den bekannten Prediger Wolf aus Dessau (»Skizzen«). Zweites Heft 216 ff. Siehe oben Anm. 1.

(Fortsetzung folgt.)

☆

Die Darstellung der Juden im deutschen Roman des zwanzigsten Jahrhunderts.

Von Josef Bass.

(Fortsetzung, vgl. Jahrg. 57, S. 641 ff.)

Der Roman selbst fängt wieder mit einer genauen Zeitangabe an, die bei der uns schon bekannten Vorliebe des jüdischen Verfassers für den katholischen Kalender und seiner ebenso bekannten Sicherheit darin, abermals ein arger Verstoß ist. Muß man denn gerade anfangen: »Im Jahre 1885 fing es in den Ebenen der Rednitz und Pegnitz einige Tage nach Mariä Himmelfahrt an zu regnen, und es regnete fast unaufhörlich bis Mitte August.« ? Aber wenn schon, denn schon. Mariä Himmelfahrt fällt in katholischen und protestantischen Landen immer auf den 15. August. Nebenbei, auch in »Renate Fuchs« fliegen Ende September in München noch Schwalben herum, wahrscheinlich, weil sie sich vom bayrischen Bier nicht trennen können, oder weil sie sich im Kalender ebenso wenig auskennen wie Wassermann.

Zwischen Altenberg und Zirndorf muß der Verkehr durch Boote vermittelt werden. Zwei Kähne kommen einander eines Tages entgegen und die Insassen des einen, darunter der Judenfeind Sperling, stoßen absichtlich an den andern, in dem fünf Juden sitzen; einer von ihnen, der siebzehnjährige Agathon, der Sohn Elkan Geyers, stürzt ins Wasser. Die Juden vermögen ihn nicht zu retten, denn als Juden können sie nicht schwimmen, »Wasser war ihnen das unfehlbar totbringende Element«, fehlt nur etwa die geistreiche Bemer-

kung, daß sie deshalb nie baden. Agathon rettet sich auf einen Baum, weigert sich aber wieder ins Boot zu steigen; er will warten, bis Sperling zurückkommt und ihm sagen, daß er ein Hund sei und den Streich büßen müsse. Allzufest ist sein Entschluß nicht, denn wie am Abend der Vater wieder kommt, kehrt er doch zurück. Zu Hause macht ihm der Vater Vorstellungen, er werde alt, könne das Schulgeld für Agathon kaum aufbringen, sei bei Sperling tief verschuldet und auch sein Schwiegervater, es ist der zweiundachtzigjährige Enoch Pohl, wolle nicht helfen. Bei dem ärmlichen Abendessen wird Agathon vermißt. Es kommt Besuch, die Schwestern Rosenau und ihr Bruder Isidor: »würdig, ernst, gemessen. Er trug einen steifen, englischen Hut, Krawatten nach der neuesten Mode, umgestülpte Hosen (1885?) und hellgelbe, kotbedeckte (!) Schuhe. Seine Finger waren mit Ringen bedeckt und seine Uhrkette war schwer von goldenem Behängsel. Er hatte etwas Impertinentes in seinem Wesen, wie ein Mensch, dem nichts in der Welt mehr neu ist; er ging in der Stadt am liebsten dorthin, wo man ihn nicht kannte, und nichts beglückte ihn mehr, als wenn man ihn für einen Christen hielt.« Kurz, der Judenbengel von reinstem Wasser. Helene Rosenau erzählt, sie habe Agathon gesehen. Sperling habe eben ein kleines, altes Jüdchen mißhandelt, Agathon habe ihm ins Gesicht gespieen und sei von dem so Beschimpften wie ein Packet ins Haus getragen worden. Folgt eine »feingezeichnete« Charakterisierung Sperlings, des »Germanen, des Urbildes des Germanen.« Er haßte die Juden unbeschreiblich; jede Gebärde, jede Stimme, jede Handlung eines Juden regte ihn auf wie Wein . . . er war ein Tier: wild, stolz, unbezähmbar, keinem Vernunftgrund der Welt zugänglich. Niemals hatte er vor einem Herrn den Nacken gebeugt (während, wie Agathon kurz vorher dem Vater vorgeworfen hat, die Juden sich alles gefallen lassen. Wenn man ihnen die Ohren abreißt, küssen sie

dem Täter noch die Hand. S. 98); nie war er wie andere junge Leute seiner Abkunft Knecht gewesen. Es gab Leute, die sich fürchteten, wenn jemand von der Regierung ins Dorf kam; sie fürchteten ein Unglück für den Regierungsmann (Polizist?) und für den Wirt. Denn Sürich Sperling verachtete den Adel, verachtete das Gesetz, verachtete die Pfaffen und verachtete die Obrigkeit (kurz der Nietzschesche Übermensch) . . Doch war sein Gemüt kindlich, und er war leicht zu lenken.« Man vergleiche die Gegensätze: Wild, stolz, unbezähmbar, keinem Vernunftgrund zugänglich und: das kindliche Gemüt und die leichte Lenkbarkeit. Es geht eben nichts über eine »feingezeichnete« Charakteristik, die besonders in das Deutschland des Jahres 1885 paßt, wo offenbar jeder tun konnte, was er wollte, zumal »ein Urbild des Germanen.« Elkan eilt sofort zu Sperling und fragt nach dem Sohne. Ohne Antwort geht Sperling ins Haus, das Agathon nach Angabe der Mägde schon verlassen hat. Dieser kehrt zurück mit einem sonderbaren Ausdruck im Gesicht, an seinem Hals ist eine blutige Schramme. Als ihm dann der Vater in seine Kammer folgt, findet er ihn über dem Neuen Testamente. Wütend zerreißt der Vater das Buch und in dem folgenden erregten Gespräch sagt Agathon: »Alle Völker hassen uns, und ich glaube, Gott haßt uns ebenfalls. . . . Wir haben Jesus gekreuzigt, aber wenn wir es nicht getan hätten, wäre er nicht Jesus Christus. . . . Trotzdem fluchen sie uns, und wir haben kein Vaterland.«

»Warum nicht?« sagt der Vater, »hier ist unser Vaterland! Deutschland! Uns beschützt der Kaiser und das Gesetz.« (Siehe Sperling!) »Kaiser und Gesetz sind nicht Deutschland, Vater. Und wo man beschützt werden muß, da ist man nicht daheim.« Das ist doch geistreich, freilich ein Sophisma. »Wir sind,« fährt er fort, »Unebenbürtige in diesem Land und wir sind doch mehr als sie, stärker als sie!« Das verstehe nun ich allerdings nicht,

aber Agathon ist siebzehn Jahre alt und weiß wohl, was er spricht.

Inzwischen ist ein fremder Jude ins Haus gekommen, der sich beim Eintreten einer Magd das Gesicht mit den Händen bedeckt, um nicht durch den Anblick einer Christin verunreinigt zu werden (Vgl. S. 104). Am folgenden Morgen stürzt das Mädchen herein mit der Nachricht, Sperling sei umgebracht worden. Auf Agathons Antlitz malt sich ein irres und frohlockendes Lächeln. Wir dürfen vermuten, daß er der Mörder ist, sicher wird es im ganzen Buche nicht. Dann begibt er sich zur Schule nach Fürth, wo er an manchen Tagen übernachten muß und bei dem reichen Verwandten, dem Baron Löwengard, ein ärmliches Obdach findet. An einem solchen Abend begegnet er den Juden, die, aus dem Gottesdienst kommend, feilschen und handeln. »Als er hinsah, fühlte er, daß die Judenreligion etwas Totes sei, etwas nicht mehr zu Erweckendes, Steinernes, Gespensterhaftes. Er wandte seine Augen ab von den häßlichen Gesichtern voll Schachereifers und Glaubensheuchelei.« Wie er aber gleich darauf eine Bude besucht, in der die Passion Christi gezeigt wird, da begreift er, daß er um etwas betrogen worden war, ohne daß er es hatte hindern können. Von der Bude aus tritt er in eine Synagoge, wo noch die frömmsten Juden zum Abendgebet, das demnach etwas lang geraten zu sein scheint, versammelt sind. »Nachdenklich blickte Agathon in die verbissenen, steinernen Gesichter, die voll waren von einer jahrhundertalten Grausamkeit, voll Haß, Erbitterung und zelotischem Glaubenseifer. Zum erstenmal in seinem Leben wurde ihm klar, daß Jude sein eine Ausnahme sein heiße (vgl. S. 99); zum erstenmal hörte er die hebräischen Formeln (?) mit Unsicherheit und Groll, und er glaubte sich in einer verderblichen Abgeschiedenheit, wo Verschwörungen gestiftet werden.« In diesem Gegensatze tritt natürlich wieder »die Objektivität« hervor uud das sind wohl auch »die scharfen und zutreffen-

den Worte«, die Wassermann für seine Glaubensgenossen hat. Auf dem Heimwege trifft er noch Stefan Gudstikker aus Zirndorf, einen jungen Weltmann, der damals mit im Kahne Sperlings gewesen war. Der hört voll Überraschung den Namen Agathon, denn auch sein Vater heißt so. Da er Gefallen an dem Knaben findet, fordert er ihn auf, der Erwecker seines Volkes zu werden. Endlich gelangt Agathon in das Haus Löwengards. Im Vestibül steht eine fast nackte Kassandra. »Stets mußte Agathon die Augen vor dem Bilde niederschlagen. Die dem Juden angeborene Scheu vor dem Nackten ging bei ihm bis zu physischem Schmerz.« (Vgl. die Szenen im Vorspiel S. 19 f.) Gudstikker aber erlebt noch ein Abenteuer. Unter dem Portal des jüdischen Waisenhauses findet er einen Knaben, der mit ängstlichen Blicken in das erleuchtete Treppenhaus starrt. Auf einige Erkundigungen Gudstikkers fragt der (wohlgemerkt!) jüdische Knabe: »Bist du der Herr Jesus?« Da hören sie ein herzzerreißendes Schreien im Inneren des Waisenhauses. Gudstikker beschließt der Sache auf den Grund zu gehen. Auf der Treppe zeigt ein Glasfenster den Propheten (sic!) Jephta mit seiner Tochter. In einem schmalen Raum aber wird er Augenzeuge einer Szene, wie sie etwa Dickens schildert. Ein Waisenknabe wird auf Befehl des Vorstehers vom Schuldiener grausam gezüchtigt. Gudstikker befreit den Armen und bringt ihn mit dem andern zu seiner Mutter. »Nun, das ist doch jüdische Degeneration wie sie im Buche steht,« sagt er ihr. »Ich weiß nicht, was im Buche steht,« entgegnete sie lakonisch. »Eigentlich sind die Juden viel bessere Menschen als wir, edlere Menschen. Sie trinken nicht, sie betrinken sich nicht, sie stehen besser in der Welt da als wir. Wenn bei uns nicht alles aus dem Leim geht, haben wir's den Juden zu danken.« »Im Gegenteil. Sie sind ein Geschlecht von Zerstörern. Ich bin der Ansicht, daß unsere ganze Kulturkrankheit Judentum heißt.« »Wer weiß, vielleicht

heißt sie auch anders,« entgegnet Frau Gudstikker mit feinem Lächeln. »Das sind so Worte, mein Lieber. Ich bin zu dumm dazu.«

Agathon aber hat, noch immer an demselben Abend, ein fast unmögliches Gespräch mit seiner Base Jeanette, der Tochter Löwengards, (die selbstverständlich wieder rotes Haar hat) deren Verlobung gefeiert wird. »Hast du schon viel Böses getan?« fragt sie, und der siebzehnjährige Knabe erwidert: »Was ich getan, war nicht böse (er meint offenbar die Ermordung Sperlings). Es war auch nicht gut. Es wäre schlechter gewesen, wenn ich einem Vogel die Flügel genommen hätte. Oder kann es böse sein, wenn es dich erhebt, glücklich macht? Oder gut, wenn es das ganze, finstere Leben erkennen läßt und was man (siebzehnjährig!) versäumt hat und was andere versäumt haben?« Jeanette schüttet ihm ihr Herz aus. Sie soll heiraten. »Er ist nicht jung, er ist nicht alt, er ist nicht edel, er ist nicht gemein (siehe später!), ich kenne ihn nicht, ich weiß nichts von ihm, aber ich soll ihn heiraten der Geschäftsverbindung wegen. Ich werde verkauft und soll mich ruhig verkaufen lassen in das Bett eines Schweins. Erröte nicht, Agathon, jetzt ist nicht die Stunde zum Erröten; bei uns werden alle Mädchen verschachert, wie Häuser und Grundstücke. . .« Sie zog Agathon dichter neben sich: »Hab' ich nicht die feinste Haut, die du dir denken kannst? Habe ich nicht einen weichen Mund? Siehst du, ich küsse dich damit, und liebe ich nicht Alles, was schön ist, zum Beispiel deine Augen? Und wenn du mich liebst, siehst du, dann ist es dir gleich, ob ich in Gold und Ehren lebe oder ob ich verstoßen und verachtet bin, ein Frauenzimmer der Gasse. . . Und doch gibt es einen Mann, an den ich geglaubt hatte und der anders gehandelt hat, einzig und allein deswegen, weil er leiden wollte um mich, weil er mich mehr zu lieben wähnt, wenn er mich entbehren muß. Ist das nicht närrisch? Ich sitze da mit meinem Herzen

voll Leben, daß es nur so brennt, und ich soll das Schwein heiraten, und ich habe Ja gesagt aus Rache gegen den Leidenssüchtigen, der mich liebt und verschmäht, den ich lieben und verachten muß«. So spricht doch kaum ein reiches jüdisches Mädchen, und noch dazu zu einem siebzehnjährigen, bisher von ihr ganz übersehenen armen Verwandten, der ihr bis auf die Augen gleichgiltig ist. Und sie zieht ihn mitten unter die Gesellschaft: jüdische Kaufleute, Journalisten, Ärzte und Advokaten. »Alle Gesichter verrieten Intelligenz, aber nur jene Intelligenz des Augenblicks, die von den verborgenen Werten der Dinge nichts weiß, die an der Stunde klebt, mit der Stunde rechnet und die Augen schließt, wenn die Nacht kommt. Alle Gesichter hatten etwas Überlebtes, etwas von dem Abgeglühtsein, wie es das gemeine Leben mit sich bringt; das Edlere war verwischt von der Freude an flüchtigen Genüssen, von der Verachtung des wahren Ernstes und der Sucht, den Tag leicht zu nehmen. Ihre Macht war der greifbare Besitz und sie waren wie Sklaven, die heuchlerisch ihre in der Dunkelheit gesammelten Kräfte verstecken und sich auf die Stunde freuen, wo sie die Fäuste zeigen dürfen. Der Bräutigam Hecht hatte ein süßliches Lächeln auf den Lippen, aber in seinen Augen war die stumpfsinnige Traurigkeit eines Tieres« (siehe S. 655 des vor. Jahrg.). »Was hast du vor?« knirschte Baron Löwengard. »Was soll der Junge hier? Ich werde dich aus dem Hause peitschen lassen.« »Was ich vorhabe? Ich will einen Mann haben und keinen Getreidesack und keinen Geldschrank und keine zehnprozentigen Aktien... Was soll ich denn anfangen mit Herrn Hecht in der Nacht, wenn ich von Männern träume, die nicht ein paar Nachtlichter im Kopf haben, sondern Augen, Augen, Augen —?« In ihrer Raserei wirft sie ihren kostbaren Schmuck ins Kaminfeuer, reißt die Spitzen über der Brust entzwei und öffnet mit einem Ruck die Knöpfe der Taille. Während Löwengard die Tochter hinaustragen will, sucht der Bräutigam

vor allem erst mit entblößtem Arm, dann mit der Schaufel die Kostbarkeiten zu retten. (Vergl. S. 102). Jetzt tritt auch ein mehr als neunzigjähriger Greis in den Saal; es ist Gedalja, der Vater Löwengards, der sich der armseligen Erscheinung schämt, und den er, weil er arm ist, vergessen hat und darben läßt. Und das ist echt jüdisch? Am folgenden Morgen ist Jeanette verschwunden, sie wird wirklich »ein Frauenzimmer von der Gasse«, wie es denn zu der feinen Charakterzeichnung Wassermanns gehört, daß es für ihn kein reines, insonderheit kein reines jüdisches Weib gibt.

In Agathon ist eine Wandlung vorgegangen; »es ist, als ob man in seinem Herzen etwas baue, und er will warten, bis es fertig ist.« Er (der Jude!) denkt an jenes Bild der Stationen, wo der nackte Jüngling mit einer Zange dem Heiland die Dornen von der Dornenkrone nimmt.« Wieder trifft er eines Abends auf dem Heimwege den allgegenwärtigen Gudstikker, wahrscheinlich, um von ihm zu hören, daß Juden keinen Natursinn haben, daher auch einen schönen Abend nicht genießen können. Sie trennen sich. Agathon geht heim, denn es war Vorabendfeier des Laubhüttenfestes, das 1885 im Gegensatz zu 1665 besonders früh ist, so gegen Ende August höchstens. Der fremde Gast ist wieder da und liest (ein polnischer Jude, der sich beim Anblick einer Christin das Gesicht bedeckt) — die »Zeitung für das Judentum«. Dann redet er sich in flammende Hitze gegen die Christen. »Ja,« sagt Elkan, »das ist ja ganz recht, aber schließlich sind wir doch nur Geduldete. Wir speisen an einer fremden Tafel und bei einem fremden Volk.« Das ist doch ein ganz hübscher Widerspruch gegen seine frühere Ansicht (s. S. 99). »Aber,« fährt er fort, »was können wir fordern? Nichts. Erobert haben wir ja genug.« Auch der eingefleischteste Antisemit kann keine andere Ansicht haben, als der objektive Jude Wassermann. Agathon trifft aber im elterlichen Hause auch

den alten Gedalja, der mit Elkan verwandt ist, auf einem Strohlager in der Scheune, während der fremde polnische Jude eine eigene Kammer erhält.

Am folgenden Tage gehen die jüdischen Weiber zur Synagoge. »In Samt und Seide, mit kostbaren Hüten und gelben Schuhen tänzelten sie an den Düngerhaufen vorbei durch das schmutzige Dorf ... Es waren Mädchen dabei mit schönen zarten Gesichtern, voll jener grundlosen Schwermut, die nur den Juden eigen ist (woher das nur W. hat?), mit jenen schwarzen Augen, die keine Tiefe haben, mit den zartleuchtenden Stirnen alter Geschlechter«. Zu Agathon gesellt sich, und auch das ist fein gezeichnet und wahr beobachtet, ein junges Mädchen von etwa 16 Jahren, die Tochter einer jüngst aus Polen eingewanderten Frau Olifat. Das Mädchen heißt Monika, ein besonders in Polen häufiger jüdischer Name, jüdisch wie der Agathons oder der beiden jüdischen Waisenknaben: Sema und Wendelin. Sie redet ihn in reinem Deutsch an. Wo sie das nur in Polen herbekam? Sie trägt ihm ganz unvermittelt ihre Freundschaft und das »Du« an, was sie aber durchaus nicht hindert, mit dem Christen Gudstikker ein nichts weniger als platonisches Verhältnis einzugehen. Nun ja, sie ist ja nur ein Weib, und zwar eine Jüdin von der Couleur Wassermann. An Agathon tritt seinerseits die fleischliche Versuchung in der Gestalt der lüsternen Hausmagd heran. Er entflieht aus ihrer Umarmung zu Gedalja, der ihm höchst realistische Lehren über den Umgang mit Weibern vorträgt. Der Sukkus ist: Das Weib ist gut für die Stund, wenn sie hat keine Sanftheit for den Mann (?) ... Und wenn du hast eine große Begehr, dann gehste hin, sonst wird verstopft dein Geist und dein Gemüt ... Laß dir nit einjagen Angst durch die falsche Lehren; es is kein Unglück un kein Verbrechen, es ist menschlich, und du sollst bloß schweigen davon. Un wenn de eines Tages fühlst mehr und dein Herz werd sein voll Liebe,

dann gehste hin un siehst, ob se gefällt deinen Sinnen«. So belehrt ein Neger oder Wassermann seinen Sohn, aber nicht ein alter Jude seinen jungen Verwandten; denn so viel ich und wohl auch andere wissen, waren und sind auch heute noch die Juden auf dem Lande wenigstens wegen ihrer Keuschheit und ihres musterhaften ehelichen Lebens bekannt. Um aber ferner seine feine, wahrhaftige Charakteristik der Juden anzubringen, läßt der Dichter den hohlen Allerweltsmann Gudstikker im Kaffeehaus mit Agathons tüchtigem und geliebtem Lehrer Bojesen zusammentreffen und unvermittelt die folgenden Weisheiten auskramen: »Wie leben wir denn? Sternenlos. Und unsere jüdischen Mitbürger sorgen dafür, daß uns der Himmel holder Ideale (Gudstikker selbst ist ein Lump) noch weiter fortrückt. Eigentlich wundere ich mich immer, wenn ich einen anständig gekleideten Menschen treffe, der kein Jude ist.« »Freilich, das ist ein Kardinalthema«, gibt Bojesen errötend zu. »Und das ganze Land ist in dieser Beziehung, was unsere Stadt im kleinen ist. Die Juden bringen ja das geistige Leben der Nation in Bewegung, schon deswegen, weil die Presse in ihren Händen ist. Vielleicht sind da diese scharfen Reagentien, diese Gewandtheit und Schlüpfrigkeit am Platz ... Aber für das Hauptunglück halte ich, daß sie sich nun und von allen Seiten her auch in die Kunst eindrängen[1]) ... Früher hatten die Juden genug zu tun, sich die Gebiete zu erobern, die ihnen nahe standen. Plötzlich nahmen sie teil an der reichen Kultur, die sie selbst mitschaffen halfen und wuchsen in die Kunst hinein. Jetzt sehen Sie überall jüdische Künstler, erschreckend viele, erschreckend gute ... Sie sind Künstler, echte Künstler ... Aber sie richten uns zugrunde ... Und ich will Ihnen sagen, woran es liegt: sie haben keine Tiefe«. Das ist doch ein tüchtiges Räsonnement. Ich wähle

[1]) Vgl. den Aufsatz M. Goldsteins im Kunstwart 1912. 1. Märzheft: »Deutsch-jüdischer Parnaß«.

das Fremdwort, denn im Wörterbuch steht dabei als Erklärung neben »Gedankengang« auch »Geschwätz«. »Nur in die Breite gehen sie,« fährt er fort, »und wenn sie tief scheinen (die echten Künstler nota bene!) so ist es eine Lüge«. Aber, Herr Wassermann! »Sie kommen ja (nicht Wassermann, sondern die echten Künstler) aus dem Schoß eines wunderbaren Volkes. Welche Verfolgungen, welche Unterdrückungen! Aber wie ein Wurm krümmt sich dieser Volkskörper durch die Zeiten, unerschöpflich an Lebenskraft«. Und jetzt charakterisiert sich Wassermann selbst am treffendsten: »Sie nehmen uns die Wahrheit und die Aufrichtigkeit in der Kunst . . . Sie ersetzen es unbewußt (gottlob!) mit dem Schein von Wahrheit, dem Schein von Aufrichtigkeit; sie bringen uns eine Art von Sentimentalität, die sich als Naivetät gibt und mit grüblerischer Wehmut nach den Gründen der Dinge schreit . . . Darin liegt die »Judenfrage«, wie man das Ding läppisch nennt. Darum müßten die Juden fort und tausendmal fort . . . Sie sollen sich ein Land suchen, wo es auch immer sei, sonst geht der Verfall weiter . . . Das Christentum hätte schon längst ausgeatmet, wenn das Judentum nicht wäre« . . . Diesem Gallimathias hört selbst der Phrasendrescher Gudstikker erstaunt zu, und er ist so voll Zweifeln und Einwänden, daß er zuletzt kein Wort herausbringt und — uns geht es gerade so. Bojesen selbst ist unglücklich, weil seine Frau, die er aus Liebe geheiratet hat, ihm nicht — sinnlich genug ist. Sein Haus ist ihm darob verekelt, und er besucht unmittelbar nach dem sinnigen Gespräch — eine Spelunke, wo er Jeanette findet. Ihre Augen sind von einem ruhigen, leidenschaftlichen Feuer. Das ist wieder »fein gezeichnet.«

Agathon aber hat, wie ihm eine unwiderstehliche Stimme befohlen, in der Schule einen ketzerischen Aufsatz geschrieben, in dem er behauptet, die heutige Schule ver-

derbe ihre Schüler usw., die landläufigen Redensarten. Vor die Lehrerkonferenz berufen und insbesondere von dem jüdischen Religionslehrer hart angefahren, erklärt er mit seltsamem Lächeln, ohne die klare Ruhe zu verlieren, die ihn bis jetzt erfüllt hatte, er sei kein Jude mehr und dann Bojesen in seinem Privatzimmer, er habe die jüdische Religion nie geliebt, oft sei ihm gewesen, er müsse allen Juden ein Wort sagen, das sie befreien könnte; erst die Geschichte mit Sperling habe ihn wirklich frei gemacht. Von der Schule wird er natürlich fortgejagt. Zu Hause erfährt er, Löwengard habe falliert, und seine Mutter sei erkrankt, denn sie haben dabei ihr kleines Vermögen verloren. Großvater Enoch wird wegen Wuchers verhaftet, und als letzten Schlag erhält Elkan vom Rektorat die Mitteilung des Ausschlusses seines Sohnes. Er hätte Agathon erdrosselt, wenn nicht ein furchtbarer Angstruf aus dem Krankenzimmer ihn zur Besinnung gebracht hätte. »Aus meinem Hause, du Christ!« röchelt er und schwankt hinauf. »Sie stirbt! Schema Jisroel, adonai e l o h i m, adonai e c h o t!« Agathon aber geht an ihm vorüber ins Zimmer der Mutter. Er sieht in ihr das Weib, das ihrer Liebe (zu Gudstikkers Vater Agathon, daher auch sein Name) entsagt, geliebt, verloren hatte. Sie erkennt aus seinen Blicken das Verständnis ihres Schicksals und wird — plötzlich gesund.

Bojesen begibt sich wieder in den »siebenten Himmel«, wo er Jeanette getroffen hat. Sie fordert ihn auf, sie zu begleiten, denn sie braucht einen Zeugen, ein Urteil, eine Stimme, einen Blick, der sie billigt, ein Ohr, das sich nicht böswillig verschließt, sie will noch einmal etwas tun, was ihr Herz fordert und sehen, ob sie das Tor zur Welt der Andern für ewig hinter sich zuschlagen müsse. In einem vornehmen Hause fragt sie nach Eduard Nieberding. Schlürfenden Schrittes tritt dieser ein. Er ist ein junger Mann, schlank, groß und bartlos, hat dicke Lippen und eine dicke Nase, tiefliegende, etwas gerötete Augen

und einen eigenen Zug von Adel und Feinheit im Gesicht. Jeanette wirft ihm in Gegenwart Bojesens, der eben Zeuge sein soll, vor, daß er von ihr keusche Liebe verlangt und gefordert habe, sie solle von ihm fortgehen, damit seine Liebe größer und sein Gefühl reiner werde. »Ich will von dir träumen, aber dich nicht besitzen, denn der Besitz macht arm.« (Ein Gedanke, den merkwürdigerweise schon Lessing mit denselben Worten ausgesprochen hat.) Sie solle einen anderen heiraten, nur damit sie ihm begehrenswerter erscheine. Bojesen soll entscheiden. Dieser betrachtet »die schwammigen, nervösen Züge des jungen Mannes, (die ja eben einen eigenen Zug von Adel und Feinheit zeigten), und spricht als Deutero-Wassermann: »Es liegt in der Zeit. . . Es ist all dies Mystische und Schwächliche, das über uns gekommen ist wie eine Krankheit, daß wir (ja, wer? Doch nur die Menschen von der Überkultur der Ästheten) nicht mehr wissen, was Kraft oder Roheit oder wahrhafte Scham oder Unnatur ist. Sie sind Jude, Herr Nieberding.« Da liegt nun der Hase im Pfeffer, Nieberding und Jeanette sind Juden, der eine pervers, die andere sinnlich-lüstern, und da ergibt sich eine treffliche Gelegenheit alles Üble auf die Glaubensgenossen zu häufen. »Nun,« fährt er also fort, »Ihr Volk ist es, das uns dies Geschenk gemacht hat, Ihr arbeitsames, intelligentes, stets an Extremen bauendes Volk. Sie lieben nicht das Weib, sondern Sie lieben die Liebe, nicht die Selbstbetrachtung und Selbstvervollkommnung, sondern das Quälerische, Zerstörende, Erniedrigende, alles, was Sie zum Märtyrer macht. Es gibt viele von Ihrer Art. Flagellanten, und der Gott, vor dem Sie sich geißeln, ist das wohlbekannte Ich, diese Phrase von der Individualität, vor der jetzt alles auf den Knien rutscht. Und wenn ich sage, die Juden sind schuld, so ist es keine gedankenlose Anschuldigung. Nicht jene alten Juden, die noch fromm sind, sie sind entweder ehrwürdig oder komisch; nein die sogenannten

modernen Juden, die vollgesogen sind mit dem ganzen Geist und der Überkultur des Jahrhunderts, sie sind es, die mit ihrer menschlichen Düsterkeit und geistigen Schärfe ein Pseudochristentum aufrichten mit Gefühlskasteiungen, fleckenloser Liebe und dergleichen. Ich weiß es nur zu gut, es ist ein altes Erbe Ihres Volkes.« Also wieder dieselben Widersprüche, dieselbe sinnliche Selbstberauschung mit gedankenlosen Redensarten, dieselbe Selbstcharakterisierung, auf die ich schon hingewiesen habe. Nieberding weist ihn kurz zurück: »Seine einleuchtenden Bemerkungen mag sich dieser Herr für den Hörsaal sparen.« Jeanette nimmt theatralischen Abschied, begleitet von Bojesen, der ihr auf dem Wege doziert, das ganze Leben sei ein Symbol. Auch Jeanette erklärt ein Symbol sein zu wollen, und des Symbols halber bricht Bojesen noch in dieser Nacht die Ehe mit ihr, nachdem sie wieder symbolisch in die Spelunke, »den siebenten Himmel«, zurückgekehrt sind.

Agathon aber bildet sich innerlich und auch äußerlich immer mehr zu einem unbewußten Erlöser heran. So hat er schon auf wundersame Weise seine Mutter geheilt; in der Geschichte des Sabbatai Zewi weiß er das Wahre und Erlogene, das Phantastische und Tiefsinnige wohl zu scheiden. Aber noch fehlt allen diesen Dingen der tiefere Bezug auf ihn selbst. Im Gegenteil, »mehr als sonst waren seine Nächte belebt von schwülen Bildern: nackten Frauen, die ihn neckten, die ihn zu sich zogen, ihn umarmten, ihn verlachten«, bei Tage aber übt er durch seine Geduld und Liebe selbst auf die rohesten Naturen den größten Einfluß aus, die Menschen vertrauen ihm, ohne es zu wollen. Buddha, Christus, Agathon. Bojesen verliert nach jener Nacht, in der er vom Rektor mit Jeanetten gesehen worden, seine Stellung, trifft eines Abends Nieberding vor Jeanettens Wohnung, und sie begeben sich in dessen Heim. »Sie haben,« sagt Nieberding, »neulich be-

liebt, mich als den Typus des modernen Verfallsjuden hinzustellen. Wenn etwas von Ihren Anschuldigungen begründet ist, so ist es dies: Wir wirklich modernen Juden haben aufgehört, Juden zu sein. Wir sind in unserer Seele Christen geworden. Nicht Christen nach der Form, sondern nach dem Geist.« Das ist schon wieder eine leere Redensart und weiter ganz und gar nichts und »dunkel ist der Rede Sinn«. Was ist denn das wahre Christentum? Wenn uns das nur erklärt würde. Ist es das Agathons, das wir noch nicht kennen? Ja, hören wir nur! »Das ist es,« erwidert Bojesen halb verächtlich, halb bekümmert, »was uns ins Unglück stürzt. Ja, Sie werden das Christentum aufbauen! . . . Sind wir nicht ein krankes Geschlecht bis ins Mark? . . . Was ist schuld, wenn wir den natürlichsten Vorgang des Lebens zu einem Akt der Lüsternheit machen? . . . Wenn wir nicht hinauskommen über die niedrigen Begriffe von Ehre und Nächstenliebe, wenn unsere Dichter Hysterie für Tragik nehmen? Sie, moderner Jude, sind daran schuld mit Ihrem Mystizismus und Ihrem asketischen Verlangen, der Sie . . . Ihre Geliebte nur seelisch begehren, der Sie das frevelhafte Wort von der Selbstüberwindung neu prägen.« Und damit Jud' und Christ ja nur vollkommen ihre Rollen tauschen, erklärt Nieberding: »Wie viel Poesie und Verklärung hat uns nur allein die katholische Kirche gegeben?« und Bojesen: »Lassen wir die Poesie beiseite samt der Verklärung. — Und reden Sie niemals per »uns«, wenn Sie so etwas sagen, das ist ein wenig komisch. Sie sind ein Emigrant und es gibt kein Bindeglied zwischen Ihnen und uns. Beachten Sie die Zeichen der Zeit. Rekrutieren Sie sich, seien Sie nicht blind.« Zwar versteht Nieberding das so wenig wie ich und mancher Andere, aber er bricht doch los: »Warum? warum? Haben wir denn noch nicht genug bezahlt? Mit Leib und Leben und Seele und Freiheit bezahlt? Ist es denn unmöglich, euch zu befriedigen? Seit

Jahrtausenden dienen wir euch, unsere Besten haben so viel Gutes gewirkt, daß ihr es heute noch nicht einmal ermessen könnt, wir lieben eure (?!) Sprache, wir haben unser Blut für euer (?!) Vaterland vergossen . . . trotz alledem . . . ihr sprecht von Rassenhaß und Rassenkluft, wo es besser wäre, von dem Neid und dem Geifer des Stumpfsinns zu reden . . . Rekrutieren sollen wir uns? Was heißt das?« . . . »Sie haben recht«, erwidert Bojesen ernst. »Und doch kann nicht geleugnet werden, daß wir viel schneller dem Abgrund zurollen, seit die Juden emanzipiert sind. . . . Ich kenne so viele gebildete Juden, wirkliche Menschen . . . aber ich muß sagen, so lieb und sympathisch mir die meisten sind, sie haben alle einen seelischen Defekt, einen sittlichen Krankheitsstoff, der ihre andersblütige Umgebung alsbald ansteckt. Worin das besteht, ist mir ein Rätsel. Aber sie sind es, die mich immer am schmerzlichsten empfinden lassen, daß wir im Begriffe sind, eine Nation von Säufern, Strebern und Phlegmatikern (und Enebrechern, Herr Bojesen!) zu werden.« Also weil wir, d. h. die germanischen Deutschen, nach Bojesen-Wassermann im Begriffe sind, Säufer und Streber und Phlegmatiker zu werden, besitzen selbst die gebildeten Juden, die wirklichen Menschen, alle einen seelischen Defekt, einen sittlichen Krankheitsstoff? Die Logik verstehe außer Wassermann, wer kann. Ich, Herr Wassermann, erhebe gegen diese Schmähung nicht nur für meine Person den kräftigsten Einspruch.

(Fortsetzung folgt.)

Notiz.

Psalm XX in der synagogalen Liturgie.

Amulo, Bischof von Lyon, Agobards Nachfolger im Amte und dessen gelehriger Schüler in judenfeindlicher Gesinnung, schrieb im Jahre 846 seine Epistel an die hohen Würdenträger der Kirche in welcher er sie zur Durchführung der Konzilienbeschlüsse, die das Zurückdrängen der Juden bezweckten, aufgefordert hat. Neben dem Hinweis auf die Beschlüsse ließ er es auch an Beschuldigungen nicht fehlen, welche er den Juden zur Last legte, um gegen sie die gewünschte gehässige Stimmung hervorzurufen. Unter anderem sagt er: »Et in tantum Domini Jesu Christi odium exarserunt, ut ab Oriente usque in Occidentem, per omnes regiones transmarinas et citramarinas, in quibus Judaei habitant, mandata miserint, ne ullatenus in synagogis suis psalmum nonum decimum, qui sub specie orationis totus de manifestissimo Salvatoris adventu scriptus est, decantarent. Tulerunt igitur psalmum, qui per tot saecula in conventu synagogae quotidie inter caeteros fuerat decantatus, eumque usque in adventu Christi sui omnimodo silendum esse decreverunt«. [Amulonis Epistola seu Liber Contra Judaeos. Migne, Patrologia lat. CXVI, S. 146.]

Auf dem weiten Felde der jüdischen Literatur findet sich davon keine Spur, daß eine jüdische Gemeinde oder Schulbehörde Boten ausgesandt hätte, um den 20-ten (in der Vulgata den 19-ten) Psalm aus der synagogalen Liturgie auszuschalten. Wohl wäre es begreiflich, daß die Worte des Psalms v. 7. עתה ידעתי כי הושיע ד׳ משיחו eine solche Beschlußfassung veranlaßt haben mochten; sie konnte vielleicht die Folge einer unbekannten Disputation gewesen sein, wo die Vertreter der Kirche die Oberhand gewonnen haben, und da die liturgische Verwendung dieses Psalmes nicht zum Kernpunkt der synagogalen Gebetsordnung gehört, so konnte man sich leichten Herzens dazu entschließen, diesen Psalm auszuscheiden und damit die Angriffspunkte zu vermindern.

Diese Annahme scheitert jedoch an der wohlbegründeten Voraussetzung, daß die Durchführung eines solchen Beschlusses nicht so geheim vor sich gehen konnte, zumal nach dem Bericht des Amulo alle Gemeinden der Diaspora aufgefordert wurden, diesen Psalm aus

der Liturgie zu streichen. Soll aber Amulo den ganzen Bericht aus der Luft gegriffen haben? Es würde uns gar nicht überraschen, wenn auch diese Anklage einen Faden jenes Lügengewebes bildete, welches hohe Würdenträger der Kirche gegen die Juden gesponnen haben.

Jedoch so auffallend diese Anklage auch sein mag, so muß sie doch auf Wahrheit beruht haben. Denn in den Gebetordnungen des R. Amram Gaon, Raschis und im Machsor Vitry fehlt dieser Psalm und selbst RMBM [H. Tephilla VII. 17. IX. 5. 6.] hat ihn noch nicht verzeichnet. Letzteres konnte schon im 14. Jahrhundert Jakob b. Ascher nicht ohne Bemerkung lassen und hob ausdrücklich hervor וכ"כ הרמב"ם ז"ל ולא הזכיר למנצח מזמור לדוד ונוהגין לומר עתה (Tur Or. Chajj. 131.) Daß aber die liturgische Verwendung dieses Psalms schon im 13. Jahrhundert eingeführt war, beweist der Siddur Troyes (ed. Weisz, in der Bloch-Festschrift, Budapest 1905, S. 103.), wo er bereits verzeichnet ist. Demnach haben wir sichere Anhaltspunkte dafür, daß vom 9. Jahrhundert bis zum Anfang des 13. Jahrhunderts dieser Psalm in der Liturgie nicht vorgekommen ist. Im 13. Jahrhundert, als bereits längst der Grund in Vegessenheit geraten war, weshalb der Psalm keinen Platz in der Liturgie gefunden hatte, mag der Bericht des Midrasch Tehillim über den Spruch des palästinensischen Amoräers Simon b. Abba (s. Bacher, PA. II. p. 203) את מיצא י"ח מזמורים יש מראש הספר ועד הפסוק הזה שאשרי האיש ולסה רגשו חד הוא כנגד י"ה ברכות שאדם מתפלל בכל יום אומר תתעני צלותך אחר י"ח מזמורות die Veranlassung gegeben haben, den Psalm in die Liturgie wieder einzuführen. Der Spruch Simon b. Abbas war sicherlich kein bloßes Zahlenspiel, sondern eine geschickte Erklärung des allgemein bestehenden Gebrauches, daß der Psalm nach dem Achtzehngebet gesagt wurde. Wann und aus welchem Grunde er aus der Liturgie auf einige Jahrhunderte verbannt wurde, wissen wir nicht, aber Bischof Amulo hat wahrscheinlich verläßliche Tatsachen gekannt, daß hierfür apologetische Rücksichten bestimmend waren.

Budapest. L. Venetianer.

Besprechung.

Hussey, Mary Inda, Sumerian tablets in the Harvard Semitic Museum. Part I chiefly from the reigns of Lugalanda and Urukagina of Lagash. Copied with introduction and Index of names of persons. (Harvard Semitic Series. Vol. III) Cambridge, U. S. A.; Leipzig, Hinrichs'sche Buchhandlung 1912, 36 S. 81 Plates.

Das neue wissenschaftliche Unternehmen der Harvard Semitic Series hat sich mit dem vorliegenden dritten Bande — Band eins und zwei sind in Vorbereitung und sollen über die Ergebnisse der Ausgrabungen in Samaria berichten — aufs glücklichste eingeführt. Der vorliegende Band ist in der Hauptsache eine Textausgabe, der eine knappe, kurz orientierende Einleitung vorausgeht (S. 1—11). Es folgt eine kurze Beschreibung der Tafeln (S. 12—13), sodann die Liste der erwähnten Personen (S. 36). Den Rest bilden die autographirten Tafeln und Photographien.

Die Texte sind ihrem Alter und ihrem Inhalt nach in eine Reihe zu stellen mit den Urkunden, die uns z. B. Thureau·Dangin in dem Recueil de tablettes chaldéennes (1903) vorgelegt hat. Die meisten von ihnen erwähnen die Stadt Lagaš, ideographisch Šir-pur-la geschrieben, die heutige Ruinenstätte Tello in der Nähe des alten Euphratbettes. Um die Wiederentdeckung dieses alten Kulturzentrums Südbabyloniens haben sich die Franzosen (de Sarzec) verdient gemacht. Auch die wissenschaftliche Verarbeitung der dabei gefundenen Texte lag und liegt zum nicht geringen Teil in ihren Händen. Es sind aber aus Tello herrührende Funde an Tontafeln, darunter ganz bedeutende Sammlungen, auch in den Handel gekommen, so nach Berlin (Vorderasiatisches Museum, veröffentlicht von Reisner, 1901). Auch die hier vorliegenden Tafeln kamen durch Händler als Geschenk des Mäcens Jacob H. Schiff, der auch die Kosten der vorliegenden Veröffentlichung trägt, an das Semitic Museum der Harvard-Universität.

Das vorliegende Werk ist, wie schon erwähnt, in der Hauptsache eine Textausgabe ohne Bearbeitung oder Übersetzung. Es ist auch nicht zu ersehen, ob die Herausgeberin eine solche für später beabsichtigt, und so hat der Rezensent eigentlich ein Urteil nur darüber abzugeben, wie diese Aufgabe gelöst worden ist. Nun verhält es sich

mit den babylonischen Texten eigentümlich, anders, als man natürlicherweise erwarten sollte. Man kann im ganzen annehmen, daß, je älter die Urkunden sind, desto leichter das mechanische Lesen ist. Das besagt selbstverständlich nichts über das Verstehen der Texte. Da unsere Texte schon aus recht alter Zeit stammen, werden sie also in dieser Hinsicht keine besonderen Schwierigkeiten bieten. Das zeigen auch die hier beigegebenen Photographien. Dieser Umstand kann uns aber nicht daran hindern, der Herausgeberin uneingeschränktes Lob zu erteilen für die geradezu meisterhafte Wiedergabe der Texte. Schon rein äußerlich gewähren sie einen ästhetischen Genuß. Man empfindet Freude an der klaren, deutlichen und gleichmäßigen Art der Wiedergabe. Ich habe mehrere Abschriften mit den Photographien verglichen und kann sie als vorzüglich bezeichnen. Um auf die Namenliste einzugehen, müßte ich einen bisher noch heiklen Punkt unserer sumerischen Studien besprechen, nämlich die Transskriptionsfrage. Doch das sind Dinge, bei denen ich für die meisten Leser dieser Zeitschrift wohl zu weit ausholen müßte. Es genügt hier zu vermerken, daß die Eigennamenliste, soweit ich gesehen habe, vollständig ist und allen berechtigten Anforderungen entspricht, ja, sie bringt sogar einige empfehlenswerte Neuerungen praktischer Art. In der Einleitung stellt die Herausgeberin Untersuchungen an über die verschiedene Art, in der in diesen Urkunden Zahlen wiedergegeben werden. Die Begründung dieser Verschiedenheit scheint mir einleuchtend zu sein.

Mit diesen Bemerkungen könnte ich eigentlich meine Anzeige schließen. Aber ich glaube, daß vielleicht noch eine paar Worte über den Inhalt dieser Urkunden am Platze sind. Man wird sich dann allein die Frage beantworten können: welchen Wert haben diese Urkunden, vom rein Sprachlichen abgesehen, etwa für Historiker und Alttestamentler? Natürlich kann alles hier nur ganz andeutungsweise geschehen. Als Beispiel von der Art der Texte will ich hier aber zuerst einen von den kleineren Texten No. 29, in Umschrift und Übersetzung folgen lassen.

Vorderseite I	Vorderseite I
12 lù še—ba 60 qa	12 Männer Zahlung 60 qa
1 pa 120 qa	1 Aufseher 120 qa
še—bi 3+60 qa gur—sag—gal	Zahlung 3 Gur 60 qa
Ne—sag	Ne—sag
14 lù 60 qa	14 Männer 60 qa
1 pa 120 qa	1 Aufseher 120 qa
še—bi 4 gur	Zahlung 4 Gur

II

Lugal—ša(g)—lá—tuk
5 lù 60 qa
1 pa 120 qa
še—bi 2 gur — 60 qua Šah

4 lù 60 qa
še—bi 1 gur Amar—tùg—nun
2 lù 60 qa

III

še—bi 120 qa
Gala—tur
2 lù 60 qa
še—bi 120 qa
Sag—ginar—ba
Šu—nigin
3 lù 120 qa

Rückseite I

gú an Šú
42 lù še—ba tur
mah—ba
še—bi 11 gur
60 qa gur—sag—gal
še—ba šu—ha—ab—ba
Ba—ú—ge—ne

II

Šág-šág
dam Uru-kagi—na
lugal
Šir— la—pur —ki—ka
En—ig—gal
nu—banda
ganun—sar—ta
e—ne—ba IV
4 ba—an

III

40 —1 lù 60 qa

II

Lugal—ša(g)—lá—tuk
5 Männer 60 qa
1 Aufseher 120 qa
Zahlung 2 Gur — 60 qa Šah

4 Männer 60 qa
Zahlung 1 Gur Amar—tug—nun
2 Männer 60 qa

III

Zahlung 120 qa
Gala—tur
2 Männer 60 qa
Zahlung 120 qa
Sag—ginar—ba
Zusammen
3 Aufseher zu 120 qa

Rückseite I

beim Gotte Šú!
42 Männer Zahlungen kleine
und große
Zahlung 11 Gur
60 qa
Zahlung für die Fischer des Meeres
der Göttin Bau.

II

Šág—šág
Gemahlin des Urukagina
des Königs
von Lagaš
Eniggal
der Aufseher über die
Gartenmagazine
hat es ausgezahlt. 4. Jahr.
4. Verteilung

III

39 Männer 60 qa.

Der Text enthält eine Abrechnung für Šagšag, die Gemahlin des Königs Urukagina. 39 Fischer erhalten als Monatsrationen je 60 qa Getreide, die Aufseher erhalten doppelte Rationen. Das ergibt zu-

sammen, ganz so wie es hier ausgerechnet wird, 11 Gur und 60 qa als Gesamtsumme.

Wie die eben gegebene Probe zeigt, sind die Urkunden in der nichtsemitischen Sprache des alten Babylonien abgefaßt. Es ist die Sprache der alten Sumerer. Man nimmt heute fast allgemein an, daß es eine wirkliche Sprache ist und nicht etwa eine geheimnisvolle, künstlich geschaffene Sprache der babylonischen Priester. Wenn die Lesungen auch hin und wieder noch nicht ganz sicher sind und für das grammatische Verständnis noch recht viel zu tun ist — man versteht doch im großen und ganzen die Texte. Zwar machen sie noch recht viel Mühe, aber sie lohnen es reichlich. Erschließen sie uns doch Einblicke in eine Zeit, die noch um eine paar Jahrhunderte vor Hammurabi zurückliegt, etwa um 2800. Ist jezt schon in weite Kreise der Name Hammurabis gedrungen, so wird vielleicht mancher Gelehrte sich auch den Namen Uru-ka-gina einprägen müssen, der in gewisser Beziehung ein Vorläufer Hammurabis gewesen ist. So weit wir bisher sehen können, hat Hammurabi zum ersten Mal eine Kodifizirung von Gesetzen versucht. Aber es liegt auf der Hand, daß das nur der Abschluß einer langen Entwicklung sein kann[1]). Recht und Gesittung müssen dem Volke um diese Zeit schon als Erbe von ihren Vätern überkommen sein. Wahrscheinlich wird man Urukagina zu den Herrschern zählen müssen, die in bewußter Arbeit ihr Volk und Land auf eine höhere Stufe der Zivilisation gehoben haben. »Der Waise und der Witwe taten die Mächtigen kein Unrecht an!« »In den Garten der Mutter des Armen drang (der Priester) nicht mehr ein, er entriß nicht mehr ihre Bäume, er nahm nicht mehr ihre Früchte weg.« Dessen rühmt sich Urukagina (vgl. Thureau-Dangin, Sumerische und akkadische Königsinschriften, 1907, S. 53 und 47). Das alles hat er durch seine kraftvolle Regierung zu stande gebracht zur höheren Ehre seines Gottes Nin-girsu und seiner Göttin Bau. Die historischen Inschriften der alten Herrscher Südbabyloniens, des שִׁנְעָר der Bibel (= Šumer) im Verein mit den vielen Urkunden geschäftlichen Inhalts aus den Tempelarchiven ermöglichen uns schon jetzt, uns ein Bild zu machen vom Leben und Treiben dieser alten Zeit.

Südbabylonien war die Domäne der Sumerer. In Nordbabylonien saßen wahrscheinlich seit ebenso langen Zeiten, wie im Süden die Sumerer, Semiten. Es ist sicher, daß sie Jahrhunderte lang kulturell auf einander eingewirkt haben, und daß zuerst die Sumerer die

[1]) Vgl. die eben erschienene Mitteilung Clay's: A Sumerian Prototype of the Hammurabi Code in der Oriental. Literaturzeitung 1914. Nr. 1.

Gebenden waren. Aber auch schon in den ältesten Inschriften will man Spuren semitischen Einflusses entdeckt haben. Jedoch das sind Fragen, die zur Zeit noch nicht endgültig zu entscheiden sind. Im Norden sowohl als im Süden war man über die Nomadenperiode hinaus. Wir haben es hier also nicht mit Beduinen zu tun, sondern mit seßhaften Städtebewohnern. Die Hauptbeschäftigung der Bewohner war der Ackerbau. Man baute verschiedene Getreidepflanzen an, pflegte auch Obstkulturen. Auch die Viehzucht spielt eine bedeutende Rolle. Pferde kennt man noch nicht, als Zugtiere dienen Esel und Ochsen. Und ganz so wie in heutiger Zeit trieben diese Tiere auch die Wasserräder. (Nebenher: »Die Rinder der Götter wurden benutzt bei der Bewässerung der Ländereien der Statthalter.« Thureau-Dangin, a. a. O. S. 49, wodurch sie entweiht wurden, vgl. Numeri XIX, 2). Aller Handel und Wandel vollzog sich durch die Vermittelung der Priester. Der Tempelbezirk, der in den meisten Fällen wohl mit dem Sitze des Herrschers zusammenfiel, war nach jeder Richtung hin der Mittelpunkt des Landes.

Schon diese wenigen Bemerkungen werden wohl genügen, um zu zeigen, von wie großer Bedeutung diese Texte sind. Von der Kultur der Sumerer ziehen sich Fäden zur Kultur und Sprache Israels. Ja, auch die klassischen Völker sind durch die Vermittlung der semitischen Babylonier von ihnen beeinflußt. Und bis in die moderne Zeit hinein lassen sich ihre Spuren verfolgen. Darum ist jedes Werk, das uns neue Kenntnis über diese alte Zeit vermittelt, willkommen und doppelt willkommen, wenn es sich in so schöner Form präsentiert, wie das vorliegende.

Berlin. H. Pick.

Elfter Jahresbericht

der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums.

Unseren Mitgliedern legen wir im Folgenden den Bericht über unsere Tätigkeit in dem zu Ende gegangenen Jahre vor. Es war ein Jahr voll emsiger Arbeit, die dem inneren und äußeren Erstarken unserer Gesellschaft gedient hat.

Die letzte ordentliche Mitgliederversammlung fand am 30. Dezember 1912 in Breslau unter Teilnahme weiter Kreise der dortigen Gemeinde statt; Mitglieder des Vorstandes und des Repräsentanten-Kollegiums nahmen an ihr teil. In dieser Mitgliederversammlung, in der Herr Prof. Blau-Budapest einen inzwischen im Druck erschienenen Vortrag hielt, wurde der bisherige Ausschuß durch Zuruf wiedergewählt, der dann in seiner konstituierenden Sitzung den früheren Vorstand aufs neue mit der Führung der Geschäfte betraute.

Die Abhaltung der Mitgliederversammlung war zweifellos von großer werbender Kraft für unsere Gesellschaft; durch sie wurden viele, die ihr bisher fremd gegenüber gestanden hatten, auf sie und auf ihr für unsere Glaubensgemeinschaft so bedeutungsvolles Wirken hingewiesen. Wir beabsichtigen, in Zukunft unsere Mitgliederversammlungen auch nach anderen Großgemeinden des Deutschen Reiches einzuberufen, um die Beziehungen der Mitglieder zu der Gesellschaft immer inniger zu gestalten und auch auf diesem Wege ihr neue Freunde und Förderer zu gewinnen.

Trotz der Ungunst der Zeit gelang es, der Gesellschaft im abgelaufenen Jahre 112 neue Mitglieder zuzuführen. Leider war die Zahl der Todesfälle, die uns eine Reihe treuer Mitglieder entriß, größer als in früheren Jahren; auch die wirtschaftlichen Verhältnisse, namentlich in Österreich-Ungarn, veranlaßten zu unserem Bedauern manches Mitglied zum Austritt. Die vorliegende Mitgliederliste weist hiernach einen Bestand von 1554 Mitgliedern (gegenüber 1495 im Vorjahre) auf; hierzu treten 41 immerwährende Mitglieder (gegenüber 39 im Vorjahre); neu hinzugetreten sind Herr Fritz Wallach-Berlin und (während der Drucklegung dieses Berichtes) Herr Moritz Koplowitz-Berlin. Die nachstehende Tabelle veranschaulicht die Verteilung unserer Mitglieder auf die einzelnen Länder.

	Ortschaften		Immerw. Mitglieder		Zahlende Mitglieder	
	1912	1913	1912	1913	1912	1913
Deutschland	233	239	30	32	1079	1115
Österreich-Ungarn	97	106	4	4	265	278
Amerika	20	20	—	—	40	39
Niederlande	7	8	—	—	14	17
Rußland	6	8	—	—	24	26
England	4	6	—	—	28	32
Schweiz	4	5	—	—	17	19
Italien	3	4	—	—	3	4
Schweden	3	2	—	—	3	2
Belgien	2	2	3	3	3	3
Dänemark	1	1	1	1	6	6
Frankreich	1	1	1	1	5	6
Bulgarien	1	0	—	—	1	0
Luxemburg	1	1	—	—	1	1
Serbien	1	1	—	—	1	1
Türkei	1	0	—	—	1	0
Indien	1	1	—	—	1	1
Transvaal	1	1	—	—	2	2
Palästina	1	1	—	—	1	2
			39	41	1495	1554

Unsere Einnahmen betrugen 29.430·10 M., unsere Ausgaben 24.067·20 M.; zu diesen Ausgaben treten 3450,61 M., welche aus dem Sonderfond für das Corpus Tannaiticum verausgabt wurden. Der buchmäßige Bestand von 4781·20 M. am Ende des Geschäftsjahres wird voll in Anspruch genommen von den Druckkosten der weiterhin genannten schon erschienenen bezw. im Druck befindlichen Werke; außerdem werden die Ausgaben für das Corpus Tannaiticum im kommenden Jahre zum Teil wieder aus der Kasse der Gesellschaft selbst bestritten werden müssen. Danach ist der Kassenabschluß im ganzen nicht als günstig zu bezeichnen.

Unsere Mitglieder erhielten wie bisher die »Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums« und das »Jahrbuch für jüdische Geschichte und Literatur 1912«, sowie die weiter erwähnte Schrift von L. Blau; neu hinzutretende außerdem auf Wunsch die »Gesammelten Abhandlungen« (2 Bände) von Ludwig Philippson kostenlos. Die »Mitteilungen des Gesamtarchivs des deutschen Juden«, welche unsere Mitglieder auf Wunsch kostenlos erhalten, sind im

Berichtsjahre nicht erschienen. Wie in den Vorjahren erwarben wir eine Reihe wissenschaftlicher Werke, um sie unseren Mitgliedern zu einem ermäßigten Preise zur Verfügung zu stellen; insbesondere machten diese von dem Anerbieten betr. Herford, »Das pharisäische Judentum« Gebrauch.

Die Gesellschaft gab außer der Monatschrift heraus:

1. L. Blau, »Papyri und Talmud in gegenseitiger Beleuchtung«.
2. I. Elbogen, »Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung«.

Im Druck befinden sich J. Guttmann u. a., »Moses ben Maimon«, sein Leben, seine Werke und sein Einfluß, Bd. 2, und W. Bacher, »Tradition und Tradenten«, außerdem der erste Band der »Germania Judaica«, s. weiter unten.

Dem Drucke werden voraussichtlich bald ferner übergeben werden können G. Caro, »Sozial- und Wirtschaftsgeschichte der Juden«. Bd. 2, S. Klein, »Historische Geographie Palästinas« und L. Baeck, »Das Wesen des Judentums«, 2. Aufl.

Mit Subvention der Gesellschaft sind erschienen:

1. A. S. Yahuda, »Bachjas Herzenspflichten«, arabische Ausgabe.
2. Ben Jehuda, »Thesaurus der hebräischen Sprache«, Bd. 4.
3. M. Guttmann, »Mafteach ha-Talmud«, Bd. 2, Heft 3.
4. S. A. Wertheimer, »Magazin für haggadische Midraschim«, 1. Teil.

Ferner erscheinen mit Unterstützung der Gesellschaft die Veröffentlichungen der Vereins »Mekize Nirdamim« und des »Verbandes für Statistik der Juden« wie früher, sowie die »Zeitchrift für hebräische Bibliographie«. — Eine Studienreise unternahm mit Unterstützung der Gesellschaft Herr Rabbiner Dr. Löwenstein-Mosbach für die Bearbeitung des von ihm herauszugebenden »Corpus approbationum«, deren Ertrag auch unserer Germania Judaica zugute kommen wird.

Die »Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums« ist nach wie vor bestrebt, die verschiedenen Gebiete der Wissenschaft des Judentums gleichmäßig zu pflegen. Wie in den letzten Jahren ist die Arbeitsfreudigkeit auf den bisher fleißig angebauten Gebieten die gleiche geblieben. Noch immer liegen druckreife Aufsätze in so großer Anzahl vor, daß deren Verfasser ungebührlich lange auf die Veröffentlichung warten müssen. Die gedruckten Abhandlungen behandeln zum überwiegend größten Teil Gegenstände aus der Geschichte, aus der Traditionsliteratur und aus der exegetischen, poetischen und religionsphilosophischen Literatur. Wir können in diesem Zusammenhang nur den alljährlich ausgesprochenen Wunsch wiederholen, daß die Mittel der Gesellschaft es gestatten möchten, den Umfang der Zeitschrift zu vergrößern.

Vom »Corpus Tannaiticum« hoffen wir, in den nächsten Monaten einige Teile dem Druck übergeben zu können. Von der »Mischnaausgabe« ist die erste Ordnung (Zera'im) fast vollendet. Durch den Hinzutritt zweier neuer Mitarbeiter, der Herren Oberrabiner Prof. Dr. Chajes in Triest und Prof Dr. Michael Guttmann in Budapest, wird die Vollendung der Mischnaausgabe eine wesentliche Beschleunigung erfahren. Von der »Toseftaausgabe« wird gleichfalls die erste Ordnung (Zera'im) demnächst dem Druck übergeben werden können. Die Vorbereitung der »Sifreausgabe« geht ihrem Abschluß entgegen.

Band 1 der »Germania Judaica« ist im Laufe des Jahres fertig geworden. Er befindet sich unter der Presse und wird im Laufe des nächsten Geschäfsjahres erscheinen. — Die Vorarbeiten für Band 2 haben begonnen und werden von der Redaktionskommission und von der Verwaltung des Gesamtarchivs der deutchen Juden, die mit unserer Kommission zusammenarbeitet, eifrig fortgesetzt.

Der 2. Band des »Maimonideswerkes« befindet sich, wie bereits erwähnt, im Druck und wird in der ersten Hälte des Jahres 1914 erscheinen können. Nicht vorherzusehende Zwischenfälle haben die Fertigstellung in unliebsamer Weise verzögert.

Der Ausschß bewilligte in seinen Sitzungen vom 30. Dezember 1912 und 17 Juni 1913 außer den bereits erwähnten die nachstehenden Subventionen:

1. Herrn Sch. Albeck-Warschau zur Herausgabe seines Werkes »Über den palästinensischen Talmud«,
2. Herrn W. Jawitz-Antwerpen zur Herausgabe des 9. Bandes seiner »Geschichte Israels«,
3. Herrn Rabb. Grünwald-Sziget für seine »Geschichte der Juden in Ungarn,
4. Herrn A. M. Luncz-Jerusalem anläßlich seines Schriftstellerjubiläums,
5. Herrn I. Last-Ramsgate für seine Ausgabe des »Tam ha-kesef«,
6. Herrn S. Rosanes-Rustschuk für die Fortsetzung seiner »Geschichte der Juden in der Türkei«,
7. Herrn Rabb. Dr. L. A. Rosenthal-Berlin für die 2. Auflage des zweiten Bandes seines Werkes: »Über den Zusammenhang der Mischna«

und beschloß den Ankauf einer Reihe von Exemplaren der Werke von S. Wolff, »Das Recht der israelitischen Religionsgemeinschaft des Großherzogtums Baden«, und A. Altmann, »Geschichte der Juden in Salzburg«.

In dem letzten Jahresbericht wurde auf die erfreuliche Erweiterung des Tätigkeitsgebietes hingewiesen, welche die Gesellschaft durch

die Übernahme der Verwaltung der »Ludwig Philippson-Gedächtnis-Stiftung« erfahren hat (s. Jahresbericht 1912, S. 4). Die Zinsen dieser Stiftung mit 218 Mark wurden erstmalig dazu verwandt, jüdischen Lehrern Beihilfen zur Anschaffung der dreibändigen Neuesten Geschichte des jüdischen Volkes von M. Philippson zu gewähren. Das Werk kostet zum Ladenpreise 18 M., geb. 21 M. Da die Gesellschaft als Herausgeberin dieses Werk der Stiftung noch zu einem um ein Drittel ermäßigten Preise liefern konnte, so konnte die Stiftung, indem sie auf jeden Band einen Zuschuß von 2 M. gewährte, gegen 40 Lehrern die Anschaffung des Werkes oder einzelner Bände erleichtern. Der Ausschuß wird in seiner nächsten Sitzung die Werke bestimmen, zu deren Anschaffung dieses Mal Beihilfen gewährt werden sollen; entsprechende Mitteilungen werden in den gelesensten jüdischen Zeitungen veröffentlicht werden.

Wir bitten unsere Mitglieder dringend, ihre Beiträge baldmöglichst an unseren Schatzmeister, Herrn Paul Veit Simon, Postscheckamt Berlin 7030, einzuzahlen. Die ausländischen Mitglieder werden gebeten, sich der vorstehenden Adresse bei ihren Zahlungen bedienen zu wollen. In den in der Mitgliederliste mit einem * bezeichneten Orten wird der Beitrag im Monate Januar 1914 durch die dort an erster Stelle genannten Vertrauenspersonen erhoben werden. Von denjenigen Mitgliedern, welche ihren Beitrag nicht bis zum 28. Februar 1914 gezahlt haben, werden wir ihn nach vorheriger Mitteilung durch die Post einzuziehen uns erlauben. Nach wie vor weisen wir unsere Mitglieder darauf hin, daß nur die pünktliche Zahlung der Mitgliederbeiträge der Gesellschaft ihre Arbeiten ermöglicht, und daß wir daher von ihrem Interesse für unser großes Werk auch die Erfüllung der gern übernommenen Verpflichtung erwarten.

Die »Zeitschrift für hebräische Bibliographie 1914« ist gegen Einsendung des Betrages von 7·50 M. (statt 10 M.) an Herrn Dr. N. M. Nathan, Postschekkonto Berlin 11776, zu beziehen. Beitrittserklärungen und Mitteilung von Wohnungsänderungen nimmt gleichfalls unser stellvertretender Schriftführer, Herr Dr. N. M. Nathan, Berlin N. 24, Große Hamburgerstraße 29, entgegen.

Auf die große Bedeutung unserer Gesellschaft für die Entwicklung und den Ausbau der Wissenschaft des Judentums, für die geistige Wiedergeburt unserer Glaubensgemeinschaft, für die Verbreitung der Kenntnis von den Lehren und Idealen unserer Religion, für die Würdigung und das Verständnis des Judentums außerhalb seiner eigenen Kreise haben wir in unseren früheren Berichten wiederholt hingewiesen. Wenn es uns nunmehr länger schon als ein Jahrzehnt

gelungen ist, unsere alten Freunde nicht nur unseren Bestrebungen zu erhalten, sondern neue zu den alten zu gewinnen, so dürfen wir darin einen Beweis erblicken, daß auch in dieser Beziehung unsere Arbeit nicht vergebens gewesen ist. Es ist uns eine besondere Genugtuung, die Erkenntnis von der Verpflichtung verbreiten zu können, welche wir unserer Wissenschaft gegenüber haben. Darum bauen wir auch weiter auf die Treue unserer Mitglieder. Wir knüpfen daran aber die Erwartung, daß sie es sich auch, und zwar mehr als bisher, angelegen sein lassen, für die Gesellschaft neue Mitglieder zu werben. Wir hoffen, daß unsere Mitglieder auch in dieser Richtung uns bei der schwierigen Arbeit unterstützen werden, deren Segen sie selbst schon empfinden und spätere Geschlechter in erhöhterem Maße noch empfinden werden.

Berlin, im November 1913.

Philippson. Guttmann. Bloch.

Protokoll über die ordentliche Mitgliederversammlung der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums

am Dienstag, den 30. Dezember 1913, abends 8 Uhr im Festsaale des Logenhauses, Berlin W, Kleiststraße 10.

Der stellvertretende Vorsitzende, Herr Rabbiner Prof. Dr. Guttmann-Breslau, eröffnet die Sitzung mit der Feststellung, daß sie satzungsgemäß einberufen sei. Er gedenkt dann mit rühmenden Worten des durch Krankheit verhinderten Vorsitzenden, der seit Bestehen der Gesellschaft seine Autorität in ihren Dienst gestellt habe, und hält alsdann einen Nachruf auf den vor wenigen Tagen dahingegangenen Professor Dr. Wilhelm Bacher-Budapest, seine hervorragende Bedeutung als Mensch und als Gelehrter und seine Verdienste um unsere Gesellschaft würdigend. Die Versammlung erhebt sich zu Ehren des Heimgegangenen von ihren Sitzen. Der Jahresbericht wird erstattet. Es schließt sich daran eine kurze Erörterung. Darauf wurde der Jahresbericht über die einzelnen Kassenberichte genehmigt und dem Schatzmeister Entlastung erteilt. Der bisherige Ausschuß, desgleichen die bisherigen Rechnungsprüfer wurden durch Zuruf wiedergewählt.

Alsdann hielt Herr Geheimer Regierungsrat Professor Dr. Cohen-Berlin seinen Vortrag »Über die religiösen Bewegungen der Gegenwart«, dem die zahlreiche Zuhörerschaft mit gespanntester Aufmerksamkeit folgte, und der am Schlusse den lebhaftesten Beifall auslöste. Der Vorsitzende dankte unter dem Beifall der Versammlung dem Redner für seine fesselnden Ausführungen und schloß die Versammlung.

Schluß 10½ Uhr. Guttmann. Nathan.

Protokoll über die konstituierende Sitzung des Ausschusses der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums

am Dienstag, den 30. Dezember 1913, abends 10½ Uhr im Festsaale des Logenhauses, Berlin W, Kleiststraße 10.

Der neugewählte Ausschuß konstituierte sich und wählte durch Zuruf den bisherigen Vorstand wieder, und zwar zum geschäftsführenden Vorsitzenden Herrn Prof. Dr. M. Philippson-Berlin-Wilmersdorf, zum stellvertretenden Vorsitzenden Herrn Prof. Dr. J. Guttmann-Breslau, zum Schriftführer Herrn Prof. Dr. Ph. Bloch-Posen und zum stellvertretenden Schriftführer Herrn Dr. N. M. Nathan-Berlin. — Die Fachkommissionen wurden bestätigt. — Schluß 10¾ Uhr.

Guttmann. Nathan.

Protokoll über die Sitzung des Ausschusses der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums

am Mittwoch, den 31. Dezember 1913, vormittags 10 Uhr, im Büro des D.-I. G.-B., Berlin W 35, Steglitzerstraße 85.

Anwesend die Herren: Guttmann, stellvertr. Vorsitzender, Adler, Baneth, Bloch, Cohen, Elbogen, Freimann, Kalischer, Porges, Poznanski, Sobernheim, Werner, Nathan.

Entschuldigt die Herren: Philippson, Brann, Kroner, Lucas, Mittwoch, Simonsen, Steckelmacher, Schwarz.

Guttmann eröffnet die Sitzung mit einem Nachruf auf das eben heimgegangene Mitglied des Ausschusses, Prof. Dr. Wilhem Bacher-Budapest, zu dessen Ehren die Anwesenden sich von ihren Sitzen erheben. An den durch Krankheit verhinderten geschäftsführenden Vorsitzenden des Ausschusses Herrn Prof. Philippson wird ein Begrüßungstelegramm abgesandt.

Zu dem bereits in der gestern vorausgegangenen Mitgliederversammlung erstatteten Geschäftsbericht wird nachgetragen, daß Herrn Rektor Dr. Hoffmann-Berlin zu seinem 70. Geburtstage eine Adresse übersandt worden ist, welche mit einem Dankschreiben beantwortet wurde. Die Baronin Cohn-Oppenheim-Stiftung hat der Gesellschaft für das Jahr 1914 den Betrag von 500 Mark bewilligt.

Corpus Tannaiticum. Die Kosten für die Photographien der Mischnafragmente aus der Genisa in den Bibliotheken zu Oxford und Cambridge werden mit der Maßgabe bewilligt, daß die photographischen Aufnahmen in zwei Abteilungen zu je drei Sedarim er-

folgen sollen. Das Erscheinen des Seders Seraim im Jahre 1914 wird als dringend notwendig bezeichnet. — Herr Dr. Porges erklärt, die Biographie Meir Friedmanns als Einleitung zu den gedruckten neun Bogen seines Sifrakommentars spätestens bis Mai 1914 liefern zu wollen. — Für die Ablieferung der von Herrn Dr. Horovitz-Breslau gesammelten Varianten zur Mischna aus der talmudischen Literatur wird die Frist von zwei Jahren, Ende 1915, festgesetzt.

Germania Judaica. In Abwesenheit Branns berichtet Freimann über die Gründe, welche den Beginn der Drucklegung des ersten Bandes bisher verzögert haben; die Hindernisse sind jetzt beseitigt und der Druck hat begonnen. — Der Antrag des Herrn Dr. Tykocinsky auf Erstattung von Auslagen wird genehmigt. — Auf Antrag Adlers wird beschlossen, an die Königswarter'sche Stiftung in Frankfurt a. M. ein Gesuch um fernere Subvention der Germania Judaica unter der Voraussetzung zu richten, daß der erste Band im Jahre 1914 erscheint.

Maimonideswerk. Guttmann berichtet, daß der zweite Band in einigen Wochen erscheinen werde. Dem Zustandekommen des zweiten Bandes hätten sich mancherlei Schwierigkeiten in den Weg gestellt, und der Band werde daher an einer gewissen Einförmigkeit leiden. — Die Redaktion des dritten Bandes verbleibt bei Guttmann, in die Redaktionskommission des Werkes tritt Kalischer ein; nächste Aufgabe der Kommission ist die Aufstellung der Beiträge zu diesem — abschließenden — Bande.

Grundriß der Gesamtwissenschaft des Judentums. Eine Rundfrage bei den Mitarbeitern hat ergeben, daß auf nachstehende Werke in den nächsten Jahren zu rechnen ist: Aramäische Sprachlehre von Landauer; Talmudische Archäologie, Ergänzungsbände und Biblische Archäologie von Krauß; Einleitung in den Talmud von Funk; Chronologie von Mahler; Ethik von Cohen; Judentum und Christentum von Steckelmacher; Judentum und Islam von Pollak; Judentum und altorientalische Religionen: Judentum und Parsismus von Scheftelowitz; Judentum und ägyptische Religion von Emil Levy; Judentum und babylonische Religion von Daiches; Epigraphik von Mittwoch; Numismatik von Pick; Homiletik von Feuchtwang; Pädagogik von Hochfeld; Recht von Rapaport.

Die Redaktion der 3 Teile des Sammelbandes Judentum und altorientalische Religionen wird den Herren Mittwoch und Sobernheim übertragen.

Subventionen werden bewilligt: Herrn Epstein-Berlin für die Herausgabe des gaonäischen Kommentars zu Tohorot; Herrn Horodetzky-Berlin für die Herausgabe des nächsten Bandes des Ha-

goren; Herrn Theodor-Bojanowo für die nächste Lieferung seiner Ausgabe des Bereschit rabba; die Herrn Idelsohn in der Sitzung des Ausschusses vom 26. 6. 1911 bewilligte Subvention soll nach dem Erscheinen des ersten Bandes ausgezahlt werden; von der Josippon-Ausgabe des Herrn Kahana-Kiew sollen 20 Exemplare zu je 5 Mark angekauft werden. Die übrigen Anträge werden abgelehnt. Die Zinsen der Ludwig Philippson-Gedächtnis-Stiftung sollen verwendet werden, um 50 Beihilfen von je 4 Mark zur Anschaffung von Elbogen, Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwickelung, 50 Beihilfen von je 1 Mark zur Anschaffung von Pick, Judentum und Christentum, und 100 Beihilfen von je 1 Mark zur Anschaffung von Herford, Das pharisäische Judentum stiftungsgemäß zu gewähren. Ferner sollen der Stiftung eine größere Anzahl von Feiner, Ludwig Philippson aus dem Besitze der Gesellschaft zur Verteilung an Lehrer und Jugendvereine zur Verfügung gestellt werden.

Adler-Frankfurt a. M. überbringt eine Einladung der Isr. Gemeinde zu Frankfurt a. M. für die nächste Sitzung des Ausschusses, mit der eine außerordentliche Mitgliederversammlung verbunden werden könnte. Die Einladung wird mit herzlichem Dank angenommen.

In den Außschuß werden zugewählt die Herren Löw-Segedin und Nobel-Frankfurt a. M.

Bloch dankt Guttmann für die treffliche Leitung der Sitzung, die Anwesenden ehren den Vorsitzenden durch Erheben von den Sitzen.

Schluß 3 Uhr.

Guttmann. Nathan.

Unberechtigter Nachdruck aus dem Inhalt dieser Zeitschrift ist untersagt.

Für die Redaktion verantwortlich: Dr. M. BRANN in Breslau.

Druck von Adolf Alkalay & Sohn in Preßburg.

Hermann Cohens methodische Begründung des Judentums.

Von Jacob Klatzkin.

(Schluß.)

IV. Die Messiasidee.

Indessen ist hiermit der Gottesbegriff noch nicht in seiner Vollwertigkeit erkannt, so daß die Ethik weiter keine Ansprüche an ihn zu erheben hätte. Vielmehr stellt sich für die Bejahung einer Ethik die Notwendigkeit ein, das eben angebahnte Verhältnis zwischen Natur und Sittlichkeit — Wirklichkeit und Wahrheit — noch inniger und tiefer zu gestalten. Es kann nicht genügen, wenn die Realisierbarkeit des Sittlichen durch den Gottesbegriff gewährleistet wurde; nur die Erkenntnis der Realisierung schützt das Sittliche vor dem Verdacht des falschen Scheins. Die Ethik wäre ein Machwerk, sollte nur ihre Existenzmöglichkeit und nicht ihre Existenzialität proklamiert werden dürfen. Es kann uns nicht genügen, wenn nur die Disponibilität der Natur für das Sittliche bejaht wird: daß die Wirklichkeit sich die Wahrheit gefallen lassen kann. Verdient denn eine solche Wahrheit, daß man ihr Glauben schenke? Ist sie doch eine bloße Eventualität. Und der krasse Materialismus dürfte nun Recht behalten: daß die ethische Wahrheit sich nie bewahrheitet hätte.

Man sieht sogleich: es darf dabei sein Bewenden nicht haben, sonst würde es um die Ethik arg bestellt sein. Das Sittliche gewinnt an Natur, die Wahrheit an Wirklichkeit: so müßte man sagen dürfen, wenn anders die Ethik die Realität unseres Lebens zu besagen hat.

Daher muß der prophetische Gottesbegriff noch eine erweiterte Bedeutung erlangen. Diese erhält er in der prophetischen Messiasidee.

Pessimisten und Quietisten sagen: das Sein des Sittlichen sei ein ewiges Einerlei. Heraklit lehrte: Alles fließt in einem ewigen Kreislauf, in einem ewigen Wechsel von Weltenuntergang und Weltenentstehen. Die Messiasidee aber ist der Optimismus der Sittlichkeit. Sie besagt den Fortschritt der Kultur. Kein Abstieg, sondern ein Aufstieg. Das Sittliche wird Natur, die Wahrheit wird Wirklichkeit. So bestimmt der Messianismus den Begriff der Kulturgeschichte als den der Geschichte des ewigen Fortschritts der Menschheit. In diesem Gedanken äußert sich der Optimismus einer Geschichtsauffassung; die Geschichte gibt nicht dem Unrecht Recht; vielmehr rächt sie sich an der Bestialität des Menschen, besser gesagt: der Mensch rächt sich an der Bestie in ihm.

Dieser Begriff vom Fortschritt in der Geschichte darf aber keineswegs im Sinne der Evolutionstheorie aufgefaßt werden; dies widerspräche der prophetischen Messiasidee als dem Ergänzungsbegriffe der prophetischen Gottesidee. Hier muß also der Fortschritt in der Geschichte den Fortschritt des freien Willens bedeuten, während die Evolutionstheorie den Fortschritt in den Kausalnexus der geschichtlichen Phänomene verlegt; die Geschichte wird hiermit in Natur nivelliert, indessen nach der prophetischen Gottesidee die Sittlichkeit nicht etwa als Naturnotwendigkeit zu begreifen ist.

So wird auch der Begriff der göttlichen Vorsehung bestimmt, in der bereits die Tendenz des Messianismus enthalten ist. Die Fürsorge schränkt die Freiheit des Menschen als eines sittlichen Wesens nicht ein, sondern ermöglicht sie. Die göttliche Fürsorge bedeutet die Annahme eines historischen Gutes. Es ist dies eine Hypothesis für die potenzielle Willensfreiheit, die keineswegs dadurch aufgehoben

wird. In der Tatsache dieser natürlichen Entwickelung erblickt die sittliche Sorge eine Bestätigung ihrer Forderungen. Freilich darf nicht diese Entwickelung an sich als die Entwickelung der Sittlichkeit angesehen werden. Wir waren ja bereits auf die große Gefahr dieser Identifizierung für die Selbständigkeit der Ethik aufmerksam. Haben wir oben die Verbindung von Ethik und Logik, das will sagen: von Natur und Sittlichkeit in der religiösen Bestimmung des Gottesbegriffs hervorgehoben — Gott ist Urquell der Sittlichkeit und Schöpfer der Welt — so können wir jetzt diese Verbindung, die durch den Begriff der göttlichen Fürsorge befestigt wird, im Problem der Schöpfung noch näher und tiefer erkennen: in ihm wird das Dasein der Natur als die Voraussetzung für die Grundlegung der Ethik gedacht. Das ist der messianische Begriff der göttlichen Vorsehung. So besagt uns die Messiasidee: das Sittliche realisiert sich, ist jedoch keineswegs Realität; das Sittliche ist nicht dinglich gegeben, sondern immer Aufgabe, Ideal. Diese Realität der Sittlichkeit liegt in der Zukunft; diese Zukunft zu erreichen, ist die Aufgabe, das Ideal des Menschen. Die prophetische Messiasidee erhält hier ein neues Moment in der Bedeutung als Idee der Menschheit: als Ideal der Zukunft.

Wir wissen, wie sehr der Zukunftsbegriff in der Begründung des reinen Willens sich geltend macht. Der reine Wille ist rein von Gegebenem, er ist erfüllt von Aufgegebenem, von Seinsollendem. Im Unterschiede von den Gegenwartsinhalten der Begierde wird der reine Wille als das Vorwärtsschreiten charakterisiert; als das Fortgehen von Tendenz zu Tendenz, von Vorsatz zu Vorsatz. Somit ist der Wille, sofern er rein ist, die Vorwegnahme des Inhalts. Er hat die Zukunft zu seinem Inhalt; er nimmt sie vorweg. Auf dieser Antizipation der Zukunft beruht die grundsätzliche Unterscheidung der physikalischen Bewegung von der Handlungsbewegung des reinen Willens.

Diese Bedeutung des Zukunftsbegriffes erhöht den Wert des Messianismus als eines Ideals des reinen Willens. Der Mythos verlegt die Sittlichkeit rückwärts, klagt um ein verlorenes Paradies. Der Messianismus emanzipiert uns von dieser Romantik für das Vergangene, richtet unsern Blick auf das Kommende. Der Prophet projiziert das goldene Zeitalter auf die Zukunft: auf das Ende der Tage. Es ist dies die feste Hoffnung auf den Erfolg der sittlichen Kämpfe, die edle Zuversicht auf den Sieg des Guten. Der Mensch ist kein Raubtier, daß man sagen dürfte: homo homini lupus; jedenfalls ist er nicht verurteilt, es immer zu bleiben. Er ist nicht der ewigen Verdammnis preisgegeben, ist nicht ein Werkzeug der Erbsünde. Wir sind Kinder Gottes, nicht des Teufels. »Es ist daher nicht ein Ausdruck der Wahrhaftigkeit, die geschichtliche Konsequenz zu ziehen, daß es immer so bleiben werde, wie es immer gewesen ist.« Der Wille soll also nicht zur Sehnsucht erschlaffen, sondern in der Fernsicht wach und wacker sein. Die Propheten verkünden die reale Zukunft der Sittlichkeit. Sie »sind die Schöpfer einer neuen Art des Denkens, die wir eben in einem strengeren Sinne als Religion bezeichnen. Daher begnügen sie sich nicht damit, zu sagen: so soll es sein. Sie sagen zugleich: so wird es sein«.

Die messianische Zukunft ist aber nicht ein Abschluß, etwa ein Stillstand in der Zeit. Das Ende der Tage bedeutet nicht ein Ende, sondern ein Ziel. So will der Begriff der Zukunft tiefer erfaßt werden: in dem Begriffe der Ewigkeit. Hier erhält der Messianismus seine ganze Wucht.

Die Ewigkeit bedeutet uns nicht die Allheit der Zeit, die unendliche Summe aller Zukunft; sondern die Allheit des Sittlichen, ihre unendliche Aufgabe. Der echte Begriff der Ewigkeit ist ein ethischer Begriff; er bezieht sich nicht auf die Zeit, sondern auf den reinen Willen. Die Ewigkeit besagt uns nicht ewige Zeit, sondern ewige Sittlichkeit; nicht ewige Dauer, sondern ewige Arbeit: ewigen

Fortgang der sittlichen Arbeit, ewige Aufgabe. In dieser Ewigkeit ist die Garantie für die Wirklichkeit des Sittlichen. »Das wäre keine Wirklichkeit des Sittlichen, welche den reinen Willen in harmonischen Frieden auflöste, und von der Arbeit des Kampfes ablöste. Wirklichkeit des Sittlichen erkennen wir vielmehr gerade in dem Ziele, welches der sittlichen Arbeit gesteckt ist: unendlich zu sein.« Das Schmachten der Begierde geht auf Zeitliches. Der ethische Wille hingegen hat die Ewigkeit zum Zielpunkt: Er »entrückt sich dem Endlichen der Zeitlichkeit; er sucht seine Befestigung in dem unendlichen Durchdenken, Durchstreben der Zeit unter dem Leitstern der Ewigkeit. Daher muß in ihm alles Zeitliche ein Spiegel des Ewigen werden; in Ewiges sich verwandeln«. »Der reine Wille will die Ewigkeit. Er will nichts anderes als das Ewige. Und nur er kann das Ewige erzeugen«. Nur das Ende der Tage könnte das Ende des Sittlichen sein. Das will heißen: die sittliche Arbeit kann nur aufhören, wenn die Zeit aufhört; besser gesagt: wenn das Menschengeschlecht aufhört. Der ethische Wille ist ewig: so lange es einen Willen geben wird, wird es eine Sittlichkeit geben; so lange die Menschheit leben wird, wird auch die Menschlichkeit in ihr leben.

Also bedeutet uns die Ewigkeit der messianischen Zukunft: die Unsterblichkeit des sittlichen Ideals. Damit wird das Desiderat der Wirklichkeit für das Sittliche erledigt. Die Ewigkeit des Sittlichen ist seine Wirklichkeit; die ewige Fortdauer der sittlichen Arbeit ist seine Realität. Mithin ist die Art des sittlichen Seins: Ideal. Das Ideal ist nur das Bild der Vollkommenheit, hat aber keine adäquate Wirklichkeit. Die sittlichen Werke sind nur Stufen des sittlichen Seins, Stufen auf der Leiter der Vervollkommnung. Die einzelnen Stufen in dieser Entwicklung stellen keineswegs die Wirklichkeit des Sittlichen dar, aber seine Verwirklichung; sie dürfen nicht als isoliert betrachtet

werden: zu jeder einzelnen Stufe gehört der unendlich ferne Punkt der Vollkommenheit. »Diesen unendlich fernen Punkt bildet die Ewigkeit für jeden endlichen Punkt.« Es wird also hier die Unvollkommenheit des menschlichen Daseins nicht verkannt, ebensowenig aber seine Vervollkommnung.

Worin besteht dieses Ideal? Worin erblickt der Messianismus das Endziel der sittlichen Arbeit? Wie ist das messianische Zukunftsbild ausgemalt?

Wohl ist der Tag des Herrn, an dem der Messias erscheint, auch ein Tag des Weltgerichts; aber es ist nicht ein Weltenbrand, ein Weltenuntergang. Das Ende der Tage (קץ הימין) bedeutet nicht das Ende der Menschheit, sondern vielmehr den Anfang einer neuen Menschheit. Das Ende der Tage bedeutet das Ende des Krieges unter den Völkern, das Ende der Feindseligkeiten unter den Menschen. Der Krieg aller gegen alle muß aufhören. Die Schwerter müssen umgeschmiedet werden in Winzermesser. Friede soll auf Erden werden. Der Weltfriede — das ist das Zukunftsbild des Messianismus. »Diese Zukunft bezeichnen die Propheten, indem sie die Befreiung der Menschen vom Kriege der Völker an die politische Sehnsucht auf die Freiheit des eigenen Volkes anknüpfen, mit demjenigen Ausdruck, unter welchem die eigene Sprache und die eigene Politik den höchsten Vertreter des Staates dachte: als Messias.« Alle Politik soll auf diese Zukunft hinstreben: alle Politik soll diese Zukunft als ihren Leitstern ansehen. Die Weltpolitik soll den Weltfrieden erstreben. In dieser politischen Bedeutung des Messianismus besteht vorzugsweise sein ethischer Wert. Im politischen Denken reift so die Religion der Propheten: er ist ja selbst Politiker, Patriot und Märtyrer. »Er ist der Anwalt der Armen, die von der Herrschaft am Staate ausgeschlossen sind. Er ist der freie Redner, der mit der Geißel seines Enthusiasmus auftritt gegen die Könige, die Fürsten, die Reichen und die Priester. Aber er begnügt

sich damit nicht, Liebe zu predigen gegen die Armen, gegen die Witwe und Waise; sondern in seinem Horizonte erhebt sich der Fremdling. Und der Fremdling bleibt nicht der Gastfremde, für den auch Zeus ein besonderes Ressort hatte, sondern er wird zum Vertreter des Menschen unter den Völkern.«

Hier ist wohl die Übereinstimmung zu erkennen zwischen der politischen Geschichte des jüdischen Volkes und der inneren Logik des Gedankens, den sein Nationalgeist erzeugte: zwischen der monotheistischen Sittlichkeit der Propheten und den Wandlungen und Leiden, die ihrem Volke beschieden waren. Sie lernten im Exil fremde Völker schätzen, und so wurde der Einzige Gott den Schranken eines Nationalgottes entrissen. Der Partikularismus wurde von den Propheten in einen Universalismus aufgelöst. Der Einzige Gott ist der Einzige Gott der Einen Menschheit. »Die Einheit Gottes bedeutet von Anfang an nichts Anderes als die Einheit der Menschheit«: Gott ist der Vater aller Menschen. Die Propheten entdeckten den Einzigen Gott an ihrer messianischen Idee von der einstigen Einigung der Menschheit.

»Ihr Patriotismus war der edelste, der erhabenste; aber die Menschheit ging ihnen über ihr Volk. Und so traten sie auf wider die Könige und die Fürsten, die Priester und die Adeligen; sie gingen in Kerker und Exil; alle tragischen Leiden nahmen sie auf sich, die bitterer sind als der Tod. Sie wurden Märtyrer nicht eigentlich was man so nennt für eine Glaubenslehre; sondern das ist das rein Menschliche an ihnen, daß sie für ihre Politik sich opferten: daß diese Politik nichts anderes ist, als was wir heutzutage Sozialismus nennen.«

Ist er nicht eine Utopie? Nein! antwortet uns der Messianismus. Die ethischen Ideen werden sich endlich den Weg zu einer neuen Menschheit bahnen; dies ist der Glaube des Messianismus an die Macht des Guten. Glaube

und arbeite, glaube an das Sittliche und arbeite am Sittlichen. Und das ist der echte Optimismus: der Glaube an die sittliche Arbeit. Es ist aber ein falscher Optimismus, wenn man sagt: Alles in der Welt ist gut, da es doch von Gott kommt. Das ist kein Glaube an die sittliche Arbeit, an das sittliche Werden; sondern an das starre, tote Sein. Nicht: es ist gut, sondern: es wird gut sein — sagt der Messianismus. Daher dürfen uns all die Reaktionsströmungen nicht entmutigen, die Sackgassen der Geschichte unsern Weg nicht verdunkeln; sie sind uns ein Ansporn zum Kampf: weil schwierigen. Und »mag die Realität des Sittlichen noch so arg verschränkt werden, der sittliche Geist kann an ihrem unverlierbaren Besitzer nicht verzweifeln.«

V. „Ethik des Judentums."

»Religion und Sittlichkeit machen den Anspruch, einen und denselben Begriff zu bedeuten. Aber in diesem Doppelworte wird die Einheit der Kultur zum Rätsel. Religion ist Sittlichkeit. Ist sie aber nichts anderes als Sittlichkeit?« (»Religion und Sittlichkeit«, S. 6.) »Eine große Strecke geht sie mit dem Sittlichen zusammen, und es könnte scheinen, als ob ihr Weg derselbe wäre, wie der der Sittlichkeit.« (a. a. O. S. 19.) Was unterscheidet die Religion mit ihrer Sittlichkeit von der Sittlichkeit der Philosophie? Wir haben bereits die Methode der Ethik zur Genüge kennen gelernt, um nicht mehr daran denken zu wollen, daß die Ethik ein methodisch gleiches Gebiet habe mit der Religion. Wir wissen: die Ethik setzt im System der Philosophie die Logik voraus. Die Ethik ist Logik der Geisteswissenschaft, die der Logik der mathematischen Naturwissenschaft nachgesetzt werden muß; nachgesetzt, nicht aber hintangesetzt: es besteht vielmehr die Forderung des Primats für die praktische Vernunft. Sie bildet die Spitze, nicht aber den Anfang. Zunächst das Sein, dann das Sollen; aber auch nicht Sein oder Sollen allein. »Wahr-

heit wie die Ethik sie zu denken hat, muß Wahrheit der Erkenntnis sein. Erkenntnis aber ist in erster Linie Logik.« »Indessen die Logik allein hat Richtigkeit, Gesetzlichkeit, Allgemeinheit, Notwendigkeit, an sich aber keine Wahrheit. Die Ethik erst bringt die Wahrheit hinzu; sie bringt sie hinzu; sie kann sie nicht aus sich selbst schöpfen. (»Ethik des reinen Willens,« S. 83.)

Dieses Verhältnis der Ethik zur Logik läßt uns schon die Differenz zwischen Ethik und Religion ermessen: Ethik ist Wissenschaft, Religion aber ist es nicht. Religion ist die künstlerische Befreiung der sittlichen Gedanken von ihrer begrifflichen Gebundenheit; Ethik ist aber Erkenntnis, begriffliche Grundlegung der Wahrheit.

Was bleibt aber für die Religion übrig, wenn Wahrheit nur in der Verbindung von Logik und Ethik gesucht werden soll? Und nimmt denn nicht die Religion den Ausdruck Wahrheit ebenfalls in Anspruch?

Wir kommen somit von der allgemeinen Frage nach dem Verhältnis von Ethik und Religion zum spezifischen Verhältnis von Ethik und jüdischer Religion. Es ist ja der Monotheismus, der die Wahrheit für den einzigen Gott beansprucht. Dieser Gottesbegriff soll ja, wie wir bereits aus unseren vorigen Erörterungen wissen, auch in der Ethik das Problem der Wahrheit bestimmen. Er bedeutet die Gewährleistung des sittlichen Ideals, die Realisierung der Sittlichkeit, die Sicherung des Seins für das Sollen. Er bedeutet: daß das sittliche Ideal kein Phantom bleibt, sondern immer mehr die Wirklichkeit erobert. Somit bildet er jenen Begriff, der den Zusammenhang zwischen Logik und Ethik vollzieht. »Diese Verbindung der Logik und Ethik entspricht dem Grundgesetze der Wahrheit. Und so wird in diesem genau definierten Sinne der Begriff Gottes der Begriff der Wahrheit.« (a. a. O. S. 417.) Wir können also jetzt näher und präziser fragen: worin unterscheidet sich der Begriff des wahren Gottes bei den Propheten als den

jüdischen Religionslehrern von dem Gottesbegriff der Ethik als dem Begriff der Wahrheit?

»Es ist eben jener Unterschied, den wir zwischen Religion und Sittlichkeit allgemein festgestellt, welcher nun im Gottesbegriffe wurzelt. In der Ethik darf kein auswärtiger Grund gelegt werden. Sie ist autonom, die Religion heteronom. Die Wahrheit in der Ethik hat, da sie Erkenntnis ist, die Logik zu ihrer Voraussetzung. Auch bei Platon bildet die Wahrheit zwar eine Steigerung zum Sein; aber das Sein bleibt eben doch die Voraussetzung.« Und wenn eine Parallele zwischen dem prophetischen Gottesgedanken als Gedanken des Guten — »Er hat Dir verkündet, o Mensch, was gut ist« — und dem platonischen Gottesbegriffe als »Idee des Guten« berechtigt ist, so soll man darüber keineswegs die methodische Distanz zwischen diesen zwei Formulierungen der Gottesidee vergessen. Bei Platon kommt es auf die Erkenntnis an, auf die logische Dignität des Gottesbegriffes, »auf den Zusammenhang der Idee des Guten mit den mathematischen Naturideen, also auf den Erkenntniswert der Idee auch für das Problem des Guten. Bei den Propheten hingegen schürt nicht der Trieb begrifflicher, wissenschaftlicher Erkenntnis; die wissenschaftliche Forschung liegt jenseits ihres Horizontes; sondern wie Dichter, wie Seher, die aus dem Opferwesen emportauchen, weissagen sie von dem Guten, daß der einzige Gott den Menschen kündet. Diese Kunde ist nicht Wissenschaft, nicht Erkenntnis; denn sie wird nicht durch eine wie immer elementare, methodische Forschung gewonnen; sie prägt sich daher auch nicht in Begriffen aus«. Wir können also nur von einer jüdischen Religionsphilosophie sprechen, nicht aber von einer Ethik des Judentums. Lazarus verkennt diesen Unterschied, indem er die wissenschaftliche Methode der Ethik nicht streng genug von der jüdischen Sittenlehre unterscheidet. (z. B. inbezug auf den Begriff der Autonomie).

Darf die jüdische Sittenlehre nicht den Titel einer wissenschaftlichen Disziplin, einer wissenschaftlichen Methode beanspruchen; so darf sie andererseits nicht in einen Gegensatz zur jüdischen Glaubenslehre gesetzt werden. Man soll sich nicht durch das Beispiel des besonders in den letzten Jahren hervorgetretenen Problems der jüdischen Sittenlehre verleiten lassen. Dem Christentum ist das Problem der Sittenlehre im Gegensatz zu seiner Glaubenslehre entstanden; weil der christliche Glaube einen Konflikt mit der menschlichen Vernunft enthält. Es ist das Dogma, welches diesen Konflikt bildet.« Ganz anders liegt die Sache im Judentum. Welcher Inhalt der jüdischen Glaubenslehre könnte einen Vorwurf der Skepsis bilden, sodaß die Fixierung der Dogmatik sich darauf hätte versteifen müssen? Und welcher Inhalt der jüdischen Glaubenslehre vertrüge, geschweige forderte die Absonderung von der Sittenlehre und den Gegensatz einer Sittenlehre? Man könnte an die Zeremonialgesetze denken. Indessen konnten diese, nachdem die Opfer geschwunden waren, kein eigentliches Problem mehr bilden, das aus dem Gegensatz einer Sittenlehre hätte herauswachsen können. Hätten doch die Sprüche der Väter bereits dies als Zaun für die Lehre gekennzeichnet. Ein Zaun ist kein Garten.« (Das Problem der jüd. Sittenlehre, Monatsschr. für Gesch. u. Wiss. d. Jud. 1899. S. 388—389). »Und die mittelalterlichen Dogmatiker des Judentums, seine Philosophen haben ihren Gott als Gott der Sittlichkeit zu erkennen und zu verkünden gesucht.« Nur diejenigen Attribute Gottes sollen Gegenstand der religiösen Erkenntnis sein dürfen, welche das Wesen Gottes als des Urbildes der Sittlichkeit bestimmen. Außerhalb dieses Interesses an der Sittlichkeit ist das Wesen Gottes unerforschlich, d. h. nicht Gegenstand des philosophischen Erkennens und ebensowenig des religiösen Glaubens. Diese Position der jüdischen Dogmatik, welche durch die ganze Reihe der Klassiker des Judentums hin-

durch behauptet wird, ist eine folgerichtige Fortführung der ursprünglichen Bedeutung des prophetischen Monotheismus. Gott hat sein Wesen ausschließlich in der Sittlichkeit. Er ist das Vorbild und Urbild der Sittlichkeit, welche die Menschen in ihren Handlungen kraft ihrer Freiheit zu betätigen haben, der Mensch selbst ist Herr seiner Sittlichkeit; er hat sie zu vollziehen, und daher auch zu verantworten. Gott kann ihm dabei beistehen. Doch das ist schon ein Ausdruck, der an der Grenze der Popularität liegt. Genauer ist das Wort des Talmud: daß die Gottesfurcht außerhalb der Sphäre der göttlichen Allmacht liegt[1]). Nur als Ideal der menschlichen Handlung darf das Wesen Gottes gedacht werden. Nur diejenigen Attribute, in denen die Tugenden bezeichnet werden, dürfen als Attribute Gottes den Gegenstand der religiösen Erkenntnis Gottes bilden. Die entscheidende Bedeutung, welche in dieser Grundrichtung des jüdischen Denkens für den Begriff des Judentums sich darstellt, ist dahin zu formulieren, daß dadurch der Mythos aus der Religion des Judentums ausgeschieden wurde.« (Religion u. Sittl.) So bildet die jüdische Sittenlehre das Prinzip der jüdischen Religion, das Prinzip, nicht die Konsequenz.

Darin ist eine der großen Differenzen zwischen Judentum und Christentum enthalten. Das Christentum wurzelt im Mythos. Das ist seine Stärke und Schwäche zugleich. Während im Judentum nur »Attribute der Handlung« — wie es vornehmlich im klassischem Werke der jüdischen Religionsphilosophie, im »More Nebuchim« zum Ausdruck gelangt — von Gott ausgesagt werden, Gott nur Vorbild der Sittlichkeit ist, bildet im Christentum den eigentlichen Inhalt des Glaubens das Wesen Gottes. Das Interesse bleibt an der Natur Gottes haften. Freilich vollzieht sich dieses Wesen in der ganzen Geschichte seines Daseins nur unter dem Gesichtspunkte der Sittlichkeit; aber es ist nicht der Gesichtspunkt der selbständigen menschlichen Sittlichkeit,

[1]) הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים.

durch den und auf den das Wesen Gottes eingeschränkt wird. Das ist das Erbteil des Mythos, welches im Christentum lebt. Nicht, daß darum schon dieser Gottesbegriff unsittlich oder widersittlich würde; auch der Mythos hat die Tendenz zur Sittlichkeit. Aber eine außersittliche Sphäre wird dadurch genötigt, das Dogma zu beschreiben.

Der Mythos sucht ein unmittelbares Verhältnis zwischen Mensch und Gott, die Propheten haben dieses direkte Verhältnis bekämpft und den Blick des Menschen auf den Nebenmenschen gelenkt. »Dieses spezifische Merkmal, welches die Religion vom Mythos unterscheidet, hat sich im Judentum erhalten; denn es war der Grundbegriff der Einheit Gottes, welcher dieses Fundament in Kraft erhielt. Der jüdische Monotheismus wäre zugrunde gegangen, wenn dieses Motiv, dem er seinen Ursprung verdankt, hätte erschüttert werden können.« Der Logos des Philo bildet daher die größte Ablenkung von der Denkart der Propheten, eine Profanierung des Monotheismus, der Transzedenz Gottes. Es ist die Vorstufe des Christentums.

Es genügt auf die Trinität und auf den Opfertod Jesu hinzuweisen, um die mythologischen Motive in der Bestimmung des christlichen Gottesbegriffes einzusehen. Jedoch deutlicher entblößt sich der Mythos in der Erlösungslehre, die das spezifische der christlichen Gotteslehre bildet. Christus ist Erlöser. Nicht in der eigenen Kraft seines Willens wird die Erlösung des Menschen gesucht, sondern in einer auswärtigen Quelle. Die Selbständigkeit des Menschen als einer sittlichen Person, seine Willensfreiheit wird damit verdächtigt. In der christlichen Erlösungslehre können wir die meisten Differenzpunkte zwischen Judentum und Christentum erkennen. Christus ist Erlöser des Individuums, der Messias ist der Erlöser der Menschheit. Das Individuum aber besitzt in seiner sittlichen Quelle die Kraft der Selbsterlösung.

* * *

Es wurde oben der Verdacht abgewehrt, als enthielte die jüdische Dogmatik, gleich der christlichen, eine Absonderung von der Sittenlehre. Die Zeremonialgesetze vermögen nicht eine solche Absonderung zu bewirken. Sie sind ein Zaun, und — ein Zaun ist kein Garten. Wir können es uns nicht versagen, die Worte Cohens über dieses Problem anzuführen, die die große Distanz zwischen diesem tiefsten Begründer des liberalen Judentums und den liberalen Vertretern der Assimilationstendenzen anzeigen. Er sagt: »Daher ist in unsern Tagen besonders erklärlich, daß man den Schutzwert wieder einsichtiger schätzen mag. Es muß leider zugestanden werden, daß wir die Reife der Zeiten überschätzt haben. Wir befinden uns leider nicht in den Vortagen des messianischen Zeitalters. Und so muß der Zaun mit weiser Diskretion noch weiter gepflegt werden. Und die Dankbarkeit zumal gegen ihn, die in den tiefsten Gefühlen der Pietät gegründet ist, kann niemals untergehen unter uns. Man glaubt, es sei ein enges, verengtes Dasein in dieser Welt des Zaunes. Aber wie haben die Jahrtausende dieses absonderlichen Innenlebens durch alle Qualen des Menschenhasses und durch alle Tröstungen des Gottesfriedens gelitten. Und wie haben sie eben dadurch den Horizont dieses Innenlebens geweitert, den sittlichen wie den geistigen. Nicht nur das poetische Gefühl fand darin seine Belebung, nach der es in aller Not und Angst des bürgerlichen Daseins das rührende Verlangen bewahrte: in der Gebetordnung und ihrer musikalischen Beseelung werden die ästhetischen Kräfte der Weltkultur aufgesogen. Wahrlich nicht allein die Poesie des geschichtlichen Judentums, sondern geradezu der geschichtliche Geist des Judentums wird diesen Zauber nicht brechen können, sondern nur seine endliche Lösung erharren.«

*

Eine unbekannte jüdische Sekte.

Von **Louis Ginzberg.**

(Fortsetzung.)

XIII) 9, 2: לא תקום ולא תטור וגו׳; MT. Lev. XIX, 18.

XIV) 9, 5: נוקם הוא לצריו ונוטר הוא לאויביו; MT. Nahum I, 2: נוקם יי׳ לצריו וגו׳. Wie schon oben bemerkt worden ist, findet sich die Variante הוא für יי׳ auch in rabbinischen Schriften.

XV) 9, 8: הוכח תוכח את רעך; MT. Lev. XIX, 17: הוכח תוכיח את עמיתך. Die Substituierung des seltenen עמיתך durch das gewöhnliche רעך deutet darauf hin, daß unsere Schrift kein allzugroßes Vertrauen zu den hebräischen Kenntnissen ihrer Leser hatte.

XVI) 9, 9: אישר אמר לא תושיעך ידך לך; MT. I Sam. XXV, 26: והושע ידך לך. Wie schon oben vermutet worden ist, bildet nicht diese biblische Stelle die Quelle unserer Schrift, sondern ein ähnlicher Ausspruch in dem ספר ההגו, dem offiziellen Codex der Sekte.

XVII) 10, 16: שמור את יום השבת וגו׳; MT. Deut. V, 12.

XVIII) 11, 18: מלבד שבתותיכם steht für מלבד שבתות ה׳ des MT., Lev. XXIII, 38 und wie schon oben hervorgehoben worden ist, entspricht diese Änderung der Tendenz der Schrift, nie das Tetragrammaton zu gebrauchen[1]).

XIX) 11, 20: זבח רשעים תועבה ותפלת צדיקים כמנחת רצון;

[1]) Die dort gegebene Behauptung, daß ה׳ sonst durch אל in unserer Schrift ersetzt wird, ist nicht genau, denn wenn auch dieses die einzige in unserer Schrift gebrauchte Bezeichnung für Gott ist, so hat es A nie in biblischen Zitaten, was nur in B der Fall ist.

MT. Prov. XV, 8: תועבת יי . . . ישרים רצונו. זבח . . . Hier ist wieder wegen des Tetragrammatons eine kleine Veränderung des Textes vorgenommen worden[1]). Daher תועבה für תועבת יי, während צדיקים für ישרים wohl eine alte Variante ist, die sich auch sonst findet, wie schon oben bemerkt worden ist Daselbst wurde auch darauf hingewiesen, daß מנחת eine haggadische Erklärung zu רצונו enthält[2]).

XX) 16, 6: מוצא שפתיך תשמור; MT. Deut. XXIII, 24.

XXI) 16, 10: להניא את שבועתה[3]) אמר ע'פ אישה ist kein wörtliches Zitat, sondern Umschreibung von . . . ושמע אישה לא הניא אותה Num. XXX, 12.

XXII) 16, 15: איש את עבדו יצ'ו'ד חרם; MT. Michah 7, 2: איש את אחיהו יצודו חרם. Die Substituierung von עבדו für אחיהו ist nach dem oben Bemerkten leicht zu erklären; unsere Schrift versucht in diesem Verse eine Anspielung auf das unfreundliche Verhalten des Arbeitsgebers zum Arbeiter, פועל, zu finden und daher diese Änderung des Textes.

XXIII) 19, 5: כאשר אמר בין איש לאשתו ובין אב לבנו. Das eigentliche Zitat besteht aus den drei ersten Worten, die Num. XXX, 17 entnommen sind, während die drei letzten vom Verfasser unserer Schrift herrühren, als eine Anlehnung an בין אב לבתו der Bibel. Möglich auch, daß לבנו einfach Schreibfehler für לבתו ist.

XXIV) 19, 7: חדב אורי . . . נאם אל . . . ותפוצינה; MT. Zecharia XIII, 7 wo freilich יי צבאות steht, das gemäß der in unserer Schrift konsequent durchgeführten Regel, das

[1]) Möglich ist auch, daß תועבה aus תועב' = תועבת und יהוה = ה' entstanden ist — so gewöhnlich in rabbinischen Schriften des Mittelalters; F. Perles, Analekten 16 ff. und 92 nimmt an, daß schon LXX diese Abbreviatur in ihrem hebräischen Texte hatte.

[2]) Es ist nicht sicher, daß unsere Schrift רצון las, da nach dem oben Bemerkten רצון auch für רצינו stehen kann.

[3]) So ergänze ich die fehlenden Buchstaben, während S. משה liest, und falls die Stelle ומשה אמר 5, 8 ff. nicht, wie ich vermutet habe, ein späterer Zusatz ist, ist mein Einwand gegen die von S. vorgeschlagene Leseart hinfällig.

Tetragrammaton nie zu gebrauchen, durch אל ersetzt wurde. תפוצינה für תפוצין des MT. ist nur orthographische Differenz[1]).

XXV) 19, 12: להתות התיו על מצחות נאנחים ונאנקים ist kein eigentliches Zitat, sondern Anlehnung an Ezech. IX, 4: יהתות תו על מצחות האנשים הנאנחים והנאנקים.

XXVI) 19, 15: עברה . . . בטשיגי גבול . . . היו. Abgesehen von der orthographischen Differenz[2]) בטשיגי für בטסיגי, hat MT. Hosea V, 10 עברתי und nicht עברה. Möglich aber ist, daß auch unsere Schrift dieselbe Lesart hatte, nur daß Abschreiber aus עברת = (3עברתי, עברה machten.

XXVII) 19, 22; vgl. zu 8, 9.

XXVIII) 19, 26; vgl. zu 8, 14.

XXIX) 20, 16: אין מלך ואין שר ואין שופט וגו׳. Das eigentliche Zitat aus Hosea III, 4 geht nur bis שר, während das folgende Jes. XI, 4 frei umschreibt.

Obwohl kaum ein Viertel der direkten Zitate[4]) dem MT. entsprechen, so sind es doch nur sehr wenige Fälle, in denen wir die Möglichkeit wirklicher Varianten zu erwägen haben; es sind: I) Ezech. XLIV, 15, wo für . . . יקרבו להקריב unsere Schrift vielleicht יגישו לי las; VII) Jesaia VII, 17, wo unsere Schrift wohl מיום für למיום las; IX) Amos IX, 11: והקימותי für אקים; XII) Deut. VII, 8: אבותיך — absichtliche Änderung? — für אתכם des MT. Die übrigen Abweichungen gehen, wie oben näher ausgeführt

[1]) Solche Differenzen finden sich auch in den in der rabbinischen Literatur angeführten biblischen Zitaten.

[2]) Die Wurzeln סיג und נשג sind Job XXIV, 2 auch von der Massora verwechselt worden und zwar steht dort נבולות ישיגו für נ יסיגו, wie unsere Schrift משיגי נבול für מסיגי נבול schreibt. Kimchi zu Hosea a. a. O. zitiert Deut. XXVII, 17: משיג גבול, was aber wohl ein Druckfehler ist; 5, 20 heißt es auch in unserer Schrift — freilich ein anderes Fragment! — נ מסיגי.

[3]) Vgl. oben; לאהבו, 19, 2, steht für לאהבו.

[4]) Von den 27 Zitaten — ich berücksichtige N. 27 und 28 als Duplikate nicht — gibt es nur 7, die wörtlich mit MT. übereinstimmen und zwar sind es folgende Nummern: 2, 10, 11, 13, 17, 20, 23.

worden ist, nicht auf eine von MT. verschiedene Textgestalt der Bibel zurück, sondern sie sind aus gewissen Eigentümlichkeiten unserer Schrift zu erklären. Zu bemerken ist noch, daß keine dieser Abweichungen eine Stütze in LXX findet; unsere Schrift stimmt vielmehr immer mit MT. gegen LXX überein. So liest dieselbe Amos V, 26: כיון צלמיכם — 7, 17 —, LXX dagegen: כיון כוכב אלהיכם; die Worte Micha II, 6: אל תטפו ימיפון wird 4, 20 mit einer kleinen Variante[1]) wiedergegeben, LXX hat daselbst einen ganz anderen Text, und 19, 8 werden von Zacharia XIII, 7 der Ausspruch הך את הרואה zitiert gegen LXX, die אכה lesen.

Wie der biblische Text in unserer Schrift mit dem der Massora übereinstimmt, so ist die in derselben angewandte Auslegung des Textes genau dieselbe, wie wir sie in den rabbinischen Schriften finden. Besonders interessant ist der Vergleich zwischen dem halachischen Midrasch der Tannaim und dem in unserer Schrift angewandten; die Identität beider ist nämlich augenfällig. In Deut. XVII, 17 ולא ירבה לו נשים findet unsere Schrift — 3, 2 — das Verbot, zwei Frauen zu ehelichen, was uns dann verständlich wird, wenn wir die exegetische Regel berücksichtigen, daß, wo in der Bibel ein Plural gebraucht wird, ohne daß die Zahl näher bestimmt wird, darunter z w e i zu verstehen sei[2]). Das Verbot der Nichtenehe wird durch die

[1]) Vgl. oben die Begründung dafür.

[2]) Vgl. z. B. Sifra zu Lev. IV, 15 וסמכו שנים זקני שנים Sanh. 13b; Sifre Deut. 92: אנשים אין פחות משנים; daselbst: שתים תלמוד לאמור עריך. Die Phrase מעוט רבים שנים kommt meines Wissens erst bei mittelalterlichen Schriftstellern vor — im Buche קנה, ed. Wilmersdorf, 3a —, aber die ihr zu Grunde liegende Vorstellung ist schon tannaitisch, wie die gegebenen Zitate beweisen. Jer. Joma II, 40a heißt es zwar מעוט רבים ג', aber das heißt: wo die Bibel den Ausdruck רבים gebraucht, dann ist darunter drei zu verstehen, während der Plural für zwei steht; vgl. daselbst mehrere tannaitische Aussprüche, die alle diese Regel voraussetzen.

Anwendung der Analogiebildung aus der Schrift abgeleitet — 5, 9, — wie auch der tannaitische Midrasch weitgehenden Gebrauch von dieser hermeneutischen Regel macht[1]). Das Gebot der Zugabe am Sabbath wird — 10, 16 — mit einem Hinweis auf Deut. VI, 12 שמור את יום השבת begründet. Der Beweis liegt, wie wir aus den rabbinischen Quellen erfahren, darin, daß שמר sowohl »beobachten« wie »bewachen« bedeutet; diese Worte der Bibel sind demnach zu übersetzen: »bewache den Sabbath«, d. h. siehe zu, daß gar keine Entweihung an den Sabbath heran kann, indem du ihn schon zu feiern beginnst, bevor er eigentlich anfängt[2]). Das Verbot, irgend ein anderes als das Sabbathopfer an diesem Tage darzubringen, findet unsere Schrift — 11, 18 — in den Worten מלבד שבתות יי, Lev. XXIII, 38. Wie oben[3]) schon bemerkt worden ist, liegt der Beweis für unsere Schrift hierin, daß die Darbringung der Sabbath- und Friedensopfer an den Feiertagen in diesen Worten besonders hervorgehoben wird, während sich nirgends ein Hinweis findet, daß am Sabbath auch andere als Sabbathopfer dargebracht werden könnten. Die hier angewandte Regel lautet in der halachischen Terminologie[4]): אין־לך־בו אלא חידושו: man kann bei einer Ausnahme nichts Neues hinzufügen. Im vorliegenden Falle wird argumentiert,

---

[1]) Vgl. oben.

[2]) Vgl. auch Moëd k. 5a, wo Lev. XVIII, 30 ושמרתם את משמרתי erklärt wird: עשו משמרת למשמרתי »macht eine Umwallung um mein Gesetz«.

[3]) Vgl. auch Sifra z. St., wo diese Worte dahin gedeutet werden, daß an einem Feiertag, der auf einen Sabbath fällt, die Fest- wie Sabbatopfer dargebracht werden müssen; unsere Schrift folgert daraus, daß nur diese Opfer, und keine anderen, an einem Sabbat dargebracht werden dürfen.

[4]) Diese Formulierung ist zwar amoräisch — Temurah 13b; Jeruschalmi Sukkah III, 18c hat dafür: דבר שהוא יוצא לחידושו אין למדין הימנו — aber die Regel selbst wird häufig schon in dem tannaitischen Lehrsatze vorausgesetzt.

daß die Darbringung der Opfer an einem Sabbath eine Ausnahme von dem allgemeinen Arbeitsverbot an diesem Tage bildet, und diese Ausnahme kann nicht über das, was ausdrücklich in der Bibel gestattet wird — Sabbath- und Festopfer — hinaus ausgedehnt werden. Es folgt daraus, daß das Passahlamm an einem Sabbath nicht dargebracht werden kann, oder gar die festlichen Friedensopfer שלמי חגיגה, wie manche es haben wollen.

Mannichfaltiger und viel ungebundener als der halachische ist der haggadische Midrasch unserer Schrift, eine parallele Erscheinung zu der in der rabbinischen Literatur verschiedenen Anwendung des Midrasch. Der haggadische Midrasch in der rabbinischen Literatur kennt nur eine Grenze, die, welche die Phantasie des Haggadisten hat, der halachische Midrasch dagegen fand in den Lebensverhältnissen sein Correlat. Wir finden daher auch in unserer Schrift eine reiche Anwendung der typologischen Schriftdeutung, wobei wir freilich nicht denken dürfen, es existiere für sie der wörtliche Sinn, פשט[1]), der Bibel gar nicht. Die in der sektiererischen wie in der rabbinischen Literatur herrschende Ansicht ist vielmehr die, daß das Wort Gottes mehr als eine Deutung habe. Die im tannaitischen Schrifttum übliche Einführung einer haggadischen Anwendung ist אמר על, »darauf ließe sich anwenden«[2]), und dieser Gebrauch von א' על liegt auch in unserer Schrift — 8, 9 — vor, wo mit Bezug auf die Verfolgungen der Juden durch die griechischen Herrscher bemerkt wird: אישר אמר אל עליהם חמת

[1]) Auch Philo erkennt die Giltigkeit des פשט an, obwohl der allegorische Sinn für ihn von großer Bedeutung ist; vgl. darüber meine Ausführung in der Jewish Enc. I, 404, wo auch auf die radikalen Allegoristen in Alexandrien hingewiesen wird, die den Wortsinn gänzlich mißachten. Der bekannte Ausspruch אין מקרא יוצא מידי פשוטו »ein biblischer Vers kann nicht seines einfachen Wortsinnes entkleidet werden« — Jeb. 11b — bezieht sich nur auf die gesetzlichen Teile der Bibel.

[2]) Vgl. z. B. Joma 3, 11; Taanit III, 8; Pea V, 6 u. a. v. a. O.

תנינים יינם וראש פתנים אכזר, indem diese Worte dahin gedeutet werden, »daß die Drachen auf die Könige und das Haupt, ראש, der Schlangen auf das Haupt der griechischen Könige sich beziehe«.

Wie bei Philo und in der rabbinischen Literatur[1]) besonders die Wiederholungen und überflüssigen Wörter und Sätze der Bibel zu allegorischen bezw. typologischen Deutungen verwendet werden, so ist dies auch in unserer Schrift der Fall. »Grauen und Grube und Garn über dich, Bewohner der Erde«, ruft der Prophet aus — Jesaia XXIV, 17 — und unsere Schrift 4, 15 findet hierin die drei Netze, welche Beliaal über Israel ausbreitet. Die Söhne Zadoks werden von Ezechiel XLIV, 15 als die »Priester und Leviten, die Söhne Zadoks« näher bezeichnet, und dieser ungewöhnliche Ausdruck gab Material für die Deutung 4, 2, daß der Prophet ein Zukunftsbild von den Führern der Sekte gebe, die gemäß ihren verschiedenen Tätigkeiten als Priester, Leviten und Söhne Zadoks hier erscheinen[2]). Auf Grund mancher biblischen Metapher werden biblische Angaben in uneigentlichem Sinne genommen. Gott ist die Quelle lebendigen Wassers — Jerem. II, 13 —, seine Lehren Wasser für die Durstenden — Jes. LV, 1 — und es wird in unserer Schrift 6, 4 »der Gesang über die Quelle« Num XXI, 18 zu einem Lobliede der Thorah, wie sie von dem Stifter der Sekte gelehrt wird. Setzt man für den Stifter der Sekte Moses und die Empfänger der Thorah für die Sekte, so erhält man die von der rabbinischen Haggadah[3]) gegebene

[1]) R. Ismaël behauptet zwar bezüglich dieser Fälle דברה תורה בלשון בני אדם, jedoch richtet sich seine Opposition hauptsächlich gegen die Ausdehnung solcher Deutungen auf die Halacha.

[2]) Vgl. auch weiter unten Abschnitt VII.

[3]) Midrasch Agada, ed. Buber, S. 131; vgl. auch Erub. 54a und Tanch. IV, 128, wo wohl schon die haggadische Deutung von באר = תורה vorausgesetzt wird. Alphabet R. Akiba, Buchstabe ם, hat eine Deutung des Brunnenliedes, die mit der in unserer Schrift gegebenen beinahe wörtlich übereinstimmt.

Umdeutung des Gesanges über die Quelle; sie lautet: »Der Brunnen, den die Fürsten gruben, das ist die Thorah, die schon Abraham und Jakob beobachteten; es gruben ihn die Edlen des Volkes, das ist Israel, welche am Sinai die Thorah empfingen, mit dem Gesetzgeber, das ist Moses; mit ihren Stäben, במשענותם, das will sagen, daß sie sich an Moses anlehnten und alles, was er ihnen im Auftrage Gottes zum Beobachten auferlegte, auf sich nahmen«. »Der Stern, der von Jakob heraustritt« ist ein in Num. XXIV, 17 gebrauchtes Bild für den Führer Israels, und unsere Schrift 7, 18 glaubt sich daher berechtigt, auch in Amos V, 26 »den Stern eures Gottes«[1]), כוכב אלהיכם, auf den Gründer der Sekte zu deuten.

Die obige Ausführung zeigt ganz deutlich, daß sowohl der halachische wie der haggadische Midrasch unserer Schrift genau in den Rahmen sich bewegt, die in der rabbinischen Literatur ihnen vorgezeichnet sind. Höchst lehrreich für das Verhältnis unserer Schrift zur rabbinischen Literatur ist, daß beide im Gegensatz zu den alexandrinischen Allegoristen und ihren Schülern, den Kirchenvätern, keine esoterische Allegorie kennen. Der wesentliche Unterschied zwischen der alexandrinischen Allegoristik und der der rabbinischen Haggadah ist[2]), daß diese immer bei der Welt des Realen stehen bleibt, während jene hauptsächlich auf die Umdeutung des Realen ausging. Das Fühlen und Denken der Menschen, Ethik und Philosophie suchten die Alexandriner in der Bibel, die Rabbinen das Geschick Israels. Die vier Flüsse, die aus Eden hervorquollen — Gen. II, 10 — erklärt der Midrasch (Gen. r. XV, 4) schon als die vier Weltreiche Babel, Medien, Persien, Griechenland und Rom, für Philo — Alleg. Leg. I, 19; I, 56 ed. Mang. — sind sie die vier Haupttugenden. Unsere Schrift folgt dem

[1]) Eigentlich »der Stern, euer Gott!«

[2]) Vgl. meine Bemerkung in der Jewish Enc. I, 405 und Treitel, Monatsschrift LV, 551.

Beispiele der Rabbinen; nur ist ihr Gesichtskreis ein sehr beschränkter; es ist nicht mehr die Geschichte Israels, sondern nur die Geschichte der Sekte, die sie in der Bibel sucht.

* * *

Die Engherzigkeit des Sektierers zeigt sich aber nicht allein darin, daß die Prophezeiungen in der Bibel von der Zukunft Israels in unserer Schrift auf die Geschichte der Sekte gedeutet werden, sondern auch in deren Ethik und Theologie. Das pentateuchische Gebot der Nächstenliebe — Lev. XIX, 18 — findet sich auch in unserer Schrift 6, 20, jedoch mit der bedeutenden Variante אחיהו für das רעהו der Bibel. Nicht die Liebe zum Nebenmenschen, ja nicht einmal zum Volksgenossen wird geboten, sondern nur zum Bundesbruder, dem Mitgliede der Sekte. Aber auch dieser verwirkt seinen Anspruch auf die Liebe seiner Parteiangehörigen, falls er das Gesetz nicht beobachtet — 9, 5 —, denn auch Gott haßt seine Feinde, die Sünder, und daher gibt es einem solchen gegenüber keine liebevolle Rücksicht. Wie verschieden fassen die Vertreter des gesetzlichen Pharisäismus das Gebot der Nächstenliebe auf! Die Enthauptung eines Verbrechers, behauptet der Talmud[1]), findet durch ein scharfes Schwert, das den Hals rasch durchschneidet, statt, aber nicht durch ein Beil, das das Genick bricht, denn die Bibel sagt: »Liebe deinen Nächsten wie dich selbst«, daher muß man die leichteste Todesart wählen. Also sogar derjenige, welcher durch seine Missetaten sein Leben verwirkte, hat noch Anspruch auf unsere Liebe! Auch das Buch der Jubiläen[2])

[1]) Ketubbot 37b.

[2]) VII, 20, wo die sogenannten noachidischen Gesetze aufgezählt sind; »und zu loben ihren Schöpfer«, ist dort wohl ein Mißverständnis des Übersetzers aus dem Hebräischen, wo zu lesen war: והזהירם על ברכת השם, was aber bedeutet: keine Blasphemie zu begehen. Dieses Verbot — ברכת als Euphemismus für קללת auch in der rabbinischen

zählt trotz seines exklusiven Standpunktes das Gebot der Nächstenliebe zu denen, welche schon Noah seinen Kindern einschärfte; mit anderen Worten: es ist ein Gebot der Menschheit, und nicht allein der Judenheit. Dies ist sicher auch die im slavischen Buche Henoch LXVI herrschende Ansicht, wo dieses Gebot in den Ermahnungen Henochs einen Platz gefunden hat und demnach als ein universelles Gebot aufzufassen ist. In den Testamenten der XII Patriarchen wird das Gebot der Nächstenliebe drei Mal erwähnt, und zwar in drei verschiedenen Fassungen; Iss. V, 2: liebt den Herrn und den Nächsten; Iss. VII, 2: den Herrn liebte ich mit meiner ganzen Kraft und ebenso jeden Menschen; Dan V, 3: liebt den Herrn während eures ganzen Lebens[1]) und einander mit wahrhaftigem Herzen. Zu der letzten Stelle bemerkt Charles: »In Lev. XIX, 18 certainly, and in our text possibly, the sphere of neighbourhood is limited to Israelites. In our Lord's use there is no limit of race or country.« Ob das kananäische Weib, das Jesus um Heilung anflehte und die Antwort erhielt: »Es ist nicht schön, das Brot der Kinder zu nehmen und den Kötern hinzuwerfen«, eine ebenso hohe Meinung von dessen »grenzenloser« Liebe hatte, wie Charles, wollen wir dahingestellt lassen, jedenfalls tut dieser dem Verfasser des Testaments großes Unrecht, der, wie wir gesehen haben, ausdrücklich schreibt: »liebt jeden Menschen«, was doch unmöglich jeden Juden bedeuten kann[2])! Wir haben

Literatur — zählt auch die rabbinische Tradition zu den noachidischen Gesetzen, vgl. Sanh. 56 b. Die Nächstenliebe wird ferner, Jub. XX, 2 erwähnt.

[1]) So hat der griechische Text, was aber kaum richtig sein dürfte; im hebräischen Urtexte stand wohl בכל חייך als Paraphrase von בכל נפשך Deut. VI, 5, das schon Sifre z. St. mit אפילו הוא נוטל את נפשך erklärt, wonach auch an unserer Stelle zu übersetzen ist: mit der Hingabe eures ganzen Lebens.

[2]) Iss. V, 2 und Dan V, 3 ist wörtliche Wiedergabe von Lev. XIX, 19, wo der biblische Text רעך hat, während Iss. VII, 2 die Erklä-

ferner gesehen, daß dies auch die Ansicht ist, welche im Buche der Jubiläen und im slavischen Buche Henoch herrscht. Wie weitherzig das pharisäische Judentum in seiner Auffassung der Nächstenliebe war, zeigt am besten der bekannte Ausspruch des Tannaiten Ben Assai, der mit Bezug auf Gen. V, 1 bemerkt: »dies ist der große Grundsatz der Thorah: An dem Tage, an dem Gott Adam schuf, machte er ihn im Ebenbilde Gottes.« Die Ähnlichkeit der Menschen mit Gott ist es, aus der unsere Pflicht der Menschenliebe folgt; wir müssen Gott lieben und unseren Nebenmenschen, der im Ebenbild Gottes erschaffen ist[1]). Unsere Schrift befindet sich demnach in scharfem Widerspruch zu den Rabbinen sowohl als auch zu den apokryphischen Schriftstellern, wenn sie die Nächstenliebe auf den Bundesbruder beschränkt.

Einen eng sektiererischen Standpunkt vertritt unsere Schrift auch mit Bezug auf die in ihr wie in der rabbinischen Literatur stark betonte Bedeutung »der Väter«. »Eingedenk seines Bundes mit den Vorfahren, hat er Israel einen Rest gelassen und sie nicht ganz der Vernichtung preisgegeben«, lautet eine Äußerung in den ersten Sätzen der Schrift. Sogar der Text der Bibel wird geändert,

---

rung zu diesem רעך gibt, das nach Ansicht unserer Schrift, wie der der Rabbinen, Nebenmensch, bedeutet. Im Buche der Jub. XXXVI, 14 ermahnt Isaak seine Söhne Jacob und Esau: »liebt, meine Söhne, untereinander eure Brüder«, was eine ungenaue Wiedergabe des Hebräischen: בני אהבו איש את אחיו »liebt ein jeder den andern.« אחיו ist hier gewählt anstatt רע der Bibel, weil Isaaks Söhne feindliche Brüder waren, und daher die Ermahnung, wie liebevolle Brüder mit einander zu leben, am Platze war, und ähnlich ist es in den Testamenten.

[1]) Sifra zu XIX, 18; eine reiche Zusammenstellung des Materials über die Auffassung der Nächstenliebe bei den Rabbinen gibt Theodor in seinem Kommentar zu Gen. r. XXIV, 236, der aber auffallenderweise keine der im Texte aus den drei Apokryphen angeführten Stellen erwähnt. Ben Azzai wie R. Akiba sehen im Gebote der Nächstenliebe und in der Angabe der Gottähnlichkeit des Menschen zwei sich ergänzende Lehren.

um die Bedeutung der Väter recht stark hervorzuheben, und Deut. IX, 5; VII, 8 lautet 8, 14: »Nicht um deiner Beschaffenheit und deines lauteren Herzens willen gelangst du in den Besitz dieser Völker, sondern weil er Liebe hatte zu deinen Vätern und seinen Eid halten wollte«. »Aber, wird dann fortgefahren, dies[1]) — das Bündnis der Väter — gilt nur den bekehrten Israeliten, die vom Wege des Volkes sich abgekehrt haben; infolge der Liebe, die Gott den Vorfahren gezeigt hatte, welche ihm ergeben waren, liebte er auch ihre Nachkommen; diesen gilt das Bündnis der Väter«. Die tannaitischen Quellen enthalten zwei verschiedene Ansichten über die Bedeutung der Väter für die Geschichte Israels. Die aus der Schule R. Akibas stammenden Midraschim[2]) lehren: הכל בזכות אבותיך »alles [Gute, das Gott Israel gewährt] geschieht infolge der Ver-

[1]) Vgl. oben die nähere Erklärung dieser Stelle; zu dem dort besprochenen העיד bezw. העיד wäre auf Jubil. I, 12 zu verweisen, wo es gleichfalls heißt: »und ich werde Zeugen zu ihnen senden, daß sie gegen sie zeugen«. Singer, Buch d. Jub., S. 204, folgert daraus den christlichen Charakter der Schrift, da nur ein Christ Zeugen μάρτυρες für Propheten brauchen würde, er und ebenso Charles z. St. übersahen, daß das Buch d. Jub. hier Nehem. IX, 30 ותעד בם zitiert.

[2]) Mech. R. Simon 32; Sifre Deut. 96 und 184. Höchst wahrscheinlich ist diese starke Betonung der Verdienste der Väter einer antichristlichen Tendenz zuzuschreiben; gegenüber denen sie sich als die Kinder der Väter dem Geiste nach bezeichnen, wird der Anspruch der wirklichen Nachkommen Abrahams geltend gemacht. Unter den Amoräern war die Ansicht vorherrschend, daß die Verdienste der Väter für die Geschichte Israels in nachexilischer Zeit überhaupt von keiner Bedeutung mehr sind; vgl. Schabb. 55a; Lev. r. XXXVI, gegen Ende. Bousset, dem dies alles unbekannt ist, mußte zu einem ganz schiefen Urteil gelangen über »die Verdienste der Väter«; vgl. seine Ausführung S. 415, und dabei geschah ihm das Malheur, die von ihm benutzten Quellen mißzuverstehen. Im Achtzehngebet heißt es nicht: und er bringt einen Erlöser, um deren — der Väter — Namen, sondern um seines — Gottes — Namen willen! Ein wenig Belesenheit in der Bibel hätte ihn von diesem Mißverständnis bewahrt, da למען שמו häufig dort vorkommt. Vgl. Schechter, Aspects 170 f.

dienste deiner Väter«, während der aus der Schule R. Ismaëls stammende Midrasch[1]) ausdrücklich lehrt: בשכר מצות אתם חיים אין אתם חיים בזכות אבות »ihr werdet durch den Lohn eurer frommen Taten leben, aber nicht durch die Verdienste der Väter«. Nach unserer Schrift ist das Bündnis mit den Vätern unbedingt notwendig für die Erhaltung Israels; aber es nützt nur den Auserwählten, d. h. den Anhängern dieser Sekte; die Liebe Gottes zu den Vätern hat zur Folge die Liebe zu deren Nachkommen, jedoch nicht zu »Ganz-israel«, sondern nur zu einem kleinen Bruchteil davon. Es ist demnach nicht die universalistische Tendenz, wie wir sie in der Schule R. Ismaëls kennen lernten, die unsere Schrift veranlaßt, einem großen Teile des Volkes Israel zuzurufen, daß sie nichts vom »Bündnisse mit den Vätern« zu erwarten haben, es ist vielmehr die Engherzigkeit des Sektierers, dem dieses Dictum sein Dasein verdankt. Die Liebe Gottes kommt nur den Nachkommen der Väter zu, aber niemand anders als die Mitglieder der Sekte haben ein Recht, sich als Nachkommen der Väter zu bezeichnen.

Der Zusammenhang, in dem von den Vätern, אבות, und den Vorfahren, ראשונים, in 8, 17—18 gesprochen wird, zeigt ganz deutlich, daß auch unter den letztern die drei Patriarchen zu verstehen sind[2]). Die im Buche der Jubiläen

[1]) Midr. Tann. 62.

[2]) Berach. 16b heißt es: man lege den Beinamen »Väter« nur den drei Patriarchen bei; der Ausspruch ist nicht etwa so zu verstehen, als wenn sonstige große Männer der Geschichte Israels nicht als »Väter« bezeichnet werden dürfen, sondern daß einer einzelnen Person die Ehrenbezeichnung »unser Vater« beigelegt werden dürfe. Die Quelle des Babli ist Semach. I, 13, wo die richtige Lesart אבינו sich findet. Ursprünglich haben wir es wohl mit einer Vorschrift für das Gebet zu tun, man darf Gott nur anrufen als Gott der drei Stammväter, denn nur mit diesen hat er seinen Namen verbunden; vgl. Gen. r. LXXXII, 3; Jelamdenu bei Jellinek Bet Ham. VI, 81; Peßach. 117b. An der letztgenannten Stelle wird freilich zugegeben, daß David diese Ehre mit den drei Vätern teilt, jedoch ist zu bemerken, daß im babylonischen Ritus nur der Ausdruck »Gott, der Schild Davids« ge

herrschende Ansicht von der großen Bedeutung der sieben vor-abrahamitischen Urväter Adam, Seth, Enosch, Mahalalel,

braucht wird, aber nicht »der Gott Davids«, während die Palästinenser sogar im täglichen Gebete אלהי דוד sagen; vgl. Jer. Rosch ha-Sch. IV, 59c; Midrasch Sam. XXVI, 126 und Schechter J. Q. R. Z. 657. Babli hat aber wohl die ältere Ansicht aufbewahrt, denn sie findet sich auch bei Philo, Über Abraham 10, ed. M. 8; ed. C. 43. »Denn seinen eigenen Namen verband er mit den ihrigen — der drei Väter — und legte sich selbst die aus den dreien zusammengesetzte Bezeichnung bei . . . er schenkte dem Menschengeschlechte eine passende Bezeichnung, damit es zu Bitten und Flehen seine Zuflucht nehmen könne und nicht ohne gute Hoffnung bliebe«. Die letzten Worte zeigen ganz deutlich, daß auch Philo von der in der Liturgie gebrauchten Formel »Gott Abrahams, Isaaks und Jacobs« spricht. Übrigens zeigt diese Bemerkung Philos, wie man diese liturgische Formel aufzufassen hat; es handelt sich bei dieser nicht um die Verdienste der Väter — so Bousset 415 —, sondern um Gottes Wirken in der Geschichte, das am deutlichsten in seiner Beziehung zu diesen Frommen hervortrat. In Palästina macht man später nicht allein, wie schon bemerkt, mit Bezug auf David eine Ausnahme, sondern auch bezüglich anderer großer Männer; vgl. Midr. Tann. S. 172: Die Schüler Rabban Gamliels sprachen zu ihm: du bist würdig, daß der Name Gottes mit dir verbunden wird — שיחול ist so viel wie יחד; vgl. Bacher, Terminologie I, 69 —; er betete dann usw. und in Kallah II — in Wertheimers Bote Midr. IV, 24 — heißt es sogar ausdrücklich: ברוך יי אלהינו ואלהי אבותינו אלהי אברהם אלהי יצחק ואלהי יעקב ואלהי ר' עקיבא. Freilich findet sich auch Babli Ab. sara 18a u.: אלהא דמאיר, der Gott Meirs, aber es war ein Nichtjude, dem R. Meir empfahl, diese Bezeichnung für Gott zu gebrauchen. Trotzdem darf wohl die Regel aufgestellt werden, daß אבות »die Väter« schlechtweg nur für die drei Patriarchen stehen, wohl aber kann אבות הראשונים auch von anderen großen Männern gebraucht werden; vgl. Mech. Bo XI, 11b und 12a = Abraham und Jacob; Mech. R. Sim. 7 = all die Frommen bis zur Zeit der Offenbarung — Mech. Bo I, 3a ist demnach אדם הראשון falsche Auflösung der Abkürzung אה"ר d. i. אבות הראשונים —; Mech. Waj. II, 48 und Sifre D. 97 = die drei Väter; Sifre sutta 83 und 98 = drei Väter und all die übrigen Frommen der vormosaischen Zeit; Tosefta Tebul Jom I, 10 = die Tannaim R. Eliëser und R. Josua; Tanch. V, 24 = drei Patriarchen; Ab. R. Nat., ed. Schechter, S. 26 = Abraham, Joseph, Jonah; S. 40 = all die Frommen der vor-mosaischen Zeit; Jer. Ber. I, 2, und Joma VI, 43d = drei Väter; Echa r. V, 160

Henoch, Noah und Sem[1]) für die religiöse Entwicklung der Menschheit ist unserer Schrift ganz unbekannt, in der keiner

drei Väter; Pesikta, ed. Buber, 98a = drei Väter; Midr. Tehillim I, 16 = die Tannaim. Neben אי הראשונים findet sich auch die Bezeichnung אי העולם in zweifacher Bedeutung = »die drei Väter« oder überhaupt große Männer; vgl. Mischna Edujjot I, 4 = Schammai und Hillel; Jer. Sanh. X, 27d = drei Väter; Schek. III, 147a und Parallelstellen = Ismaël und Akiba; Midr. Tehill. XVII, 120 = drei Väter; VII, 66 = drei Väter; Tanchuma zu Exod. XXV, 3 = drei Väter; Schir r. I, 14 = drei Väter; Midr. Tadsche II, 17, ed. Epstein = drei Väter; Jalk. Machiri aus nicht näher bezeichneten Quellen, Isaia 195 und 215 = drei Väter. Die letztgenannte Stelle ist, wie aus einem Vergleich mit Jalkut Schim. Jeremia 292 sich ergibt, Jelamdenu entnommen. Der Name des Mischnatraktates Abot אבות ist wohl von אבות העולם abgekürzt, wie auch Ben Sira sein Loblied über die großen Männer der Vergangenheit mit שבח אי העולם überschreibt. Im Midr. Tehill. LXXVII, 343 findet sich die Doppelbezeichnung אבות העולם הראשונים für die drei Patriarchen. Mischna Sukka V, 4 steht אבותינו für die Sünder zur Zeit der Zerstörung des ersten Tempels, Ab. sara 5a und Midr. Tann. 189 für das Geschlecht der Wüste. In Mech. Bo פתיחתא 2a, ist האבות הראשונים für האבות zu lesen, wie aus Bo XI, 11b sich ergibt. Bacher in seiner Terminologie gibt im tannaitischen Teile eine einzige Mechiltastelle als Beispiel für den Gebrauch von אבות und im amoräischen belegt er אבות העולם aus Tanch. I, 90; die Wörterbücher zu den Talmuden und Midraschim kennen überhaupt nicht die verschiedenen Anwendungen des Wortes אבות in der rabbinischen Literatur; vgl. auch Agadat Schir, ed. Schechter, 14 אבות = Noah und seine Söhne. Seb. 113a; Ber. 57b und Kidd. 66a wird אבותינו zur Bezeichnung früherer Geschlechter und einzelner Männer der Vergangenheit gebraucht, und aus ihnen folgt die Richtigkeit der oben zu Ber. 16b gegebenen Erklärung. Vgl. auch Derech Er. Z. II, Ende.

[1]) Die eigentliche Tendenz dieser Schrift besteht bekanntlich darin, die mosaischen Institutionen auf die Urzeit zurückzuführen und mit der Urgeschichte in Zusammenhang zu bringen. Wenn jedoch XX, 24 gerade sieben Männer als die eigentlichen Träger der Offenbarungen erscheinen, so ist dies kein Zufall, sondern es liegt hier wohl die Vorstellung von den »sieben Säulen der Welt« vor — vgl. meine Ausführung in Jewish Enc. IV, 114 —, die Instrumente der göttlichen Offenbarung. Das Buch der Jubiläen scheint zwei solcher Offenbarungsketten anzunehmen, die sieben im Texte genannten Urväter bilden die erste Kette, die zweite beginnt mit Abraham und

von diesen erwähnt wird[1]). Hierin stimmt unsere Schrift mit den Rabbinen überein, die nur die Väter Israels, Abraham, Isaak und Jakob als die Träger des göttlichen Heilsplanes kennen, obwohl sie zugeben, daß auch in der vor-abrahamitischen Zeit fromme und große Männer gewirkt haben[2]). Die

wird mit dem Messias zum Abschluß kommen, als dem siebenten in dieser Reihe; die anderen sind: Isaak Jacob, Levi, Amram und Moses.

[1]) Folgende biblische Personen sind in unserer Schrift erwähnt: Söhne Noahs 3, 1; Abraham, Isaak und Jacob 3, 2; Levi, der Sohn Jacobs 4, 15; Moses 5, 21; Aaron 5, 18 und in der häufig gebrauchten Bezeichnung des Messias als משיח מאהרן וכו'; Eleasar, der Sohn Aarons; Josua 5, 4; David 5, 2; Isaia, der Sohn des Amoz 4, 13; Ezechiel 3, 21; Sacharia 19, 7. In 8, 20 werden Jeremia, Baruch, der Sohn Neriahs, sowie Elischa und sein Diener Gehasi erwähnt, die Echtheit dieser Stelle ist aber sehr zweifelhaft; vgl. oben. Dasselbe gilt auch von 1, 6 wo Nebucadnezar, der König von Babel vorkommt; vgl. weiter unten Abschnitt VII. Wer mit Zadok 5, 5 gemeint ist, läßt sich mit Sicherheit nicht sagen. In Zitaten aus der Bibel werden noch erwähnt: die Söhne Zadoks 3, 21, sowie Ephraim und Juda 7, 13 und 14, 1 — in beiden Fällen nicht die Stammväter, sondern ihre Nachkommen und endlich Seth 7, 21. Sonstige Eigennamen: Juda — dessen Haus, Land und Fürsten — 4, 11; 6, 5; 8, 3, ferner Jawan — das Haupt der Könige Jawans — 8, 11, sowie Mizrajim — das Land — 3, 5 und Damaskus 7, 19; der apokryphischen Literatur ist יהנה 5, 28 entnommen.

[2]) Vgl. Singer, Buch der Jub., 128, der schon darauf hinweist, daß mit Ausnahme von Enosch und Mahalalel auch die rabbinischen Quellen die genannten Männer zu den Frommen zählen; und es sei noch bemerkt, daß auch dem Enosch nichts Nachteiliges nachgesagt wird. Der Anfang des Götzendienstes begann in seiner Zeit, aber er selbst war nicht Schuld daran; vgl. meine Legends of the Jews I, 122. Philo, Über Abraham II, 9 beschreibt gleichfalls Enosch als den Stammvater »des reinen und geläuterten Geschlechts«. Von der Frömmigkeit Mahalalels spricht ein Midraschfragment bei Buber, Agadat Bereschit XXXVII, und im slavischen Buche Henochs wird das Buch Mahalalels erwähnt. In Ag. Ber. a. a. O. wird der Name אנוש erklärt mit den Worten שנולד בדור אנושי, weil er in einem unheilbaren, אנוש, Geschlechte geboren wurde. Unheilbar heißt hier sündhaft, und dies bestätigt meine oben gegebene Erklärung zu פשע אנוש 3, 17 und zeigt ferner, daß auch die rabbinische Tradition nicht Enosch zum Urheber des

Bezeichnung der drei Väter als ראשונים, »Vorfahren«, in unserer Schrift 1, 4; 8, 17 entspricht den אבות הראשונים der rabbinischen Quellen[1]), wofür freilich gewöhnlich אבות gesagt wird, wie auch 8, 18 kurzweg ברית אבות sich findet.

Das Ergebnis unserer Untersuchung über die theologischen Ansichten unserer Schrift ergab das sichere Resultat, daß sie im Großen und Ganzen den pharisäischen Lehren entsprechen, wenn auch in manchen Einzelheiten der engherzige Standpunkt des Sektierers nicht zu verkennen ist.

VI.

Die Messiasidee ist in der Theologie unserer Schrift nicht das Zentrum; dies ist, wie im Rabbinismus, die Thorah; ja es ist sogar sehr fraglich, ob unsere Sekte dem Messianismus eine solche Bedeutung zuerkannte wie die Pharisäer. Von der richtigen Auffassung der messianischen Stellen in unserer Schrift aber hängt wesentlich unser Urteil über das Wesen und Entstehen der Sekte ab, so daß wir nicht umhin können, genau auf sie einzugehen.

Der Messias wird an einigen Stellen als »der Gesalbte aus Aaron und Israel« bezeichnet, eine Beschreibung, die trotz des angeblichen Priestermessias in den Testamenten der zwölf Patriarchen noch ihrer Erklärung harrt. Das Messiasproblem wird dadurch noch verwickelter, daß uns die Schrift über das Verhältnis des Messias zum »Lehrer des[2]) Wahren,« מורה צדק, dem Begründer der Sekte im Un-

Götzendienstes machte, sondern sein Geschlecht. Vgl. auch meine Bemerkung in הצופה IV, 28.

[1]) Vgl. oben Anm. S. 157. In der Bibel bezeichnet weder אבות ראשון — Jerem. XI, 10 — noch kurzweg ראשונים — Lev. XXVI, 45 die drei Väter. Im Talmud ist ראשונים = frühere Geschlechter, aber nicht die der biblischen Zeit wofür: דורות ראשונים gesagt wird, vgl. z. B. Sanh. 69 b.

[2]) In Verbindung mit תורה bedeutet צדק das Wahre, Richtige; in unserer Schrift die wahre Auffassung der Thorah.

klaren läßt. Manche Stellen sprechen für die Identität des Messias mit »dem Lehrer«, wonach also die Sekte das Wiedererscheinen des letztern erwartete, während sie an anderen Stellen als verschiedene Personen erscheinen. Um nun dies Problem befriedigend zu lösen, wollen wir alle die messianischen Stellen einer genauen Untersuchung unterwerfen.

I, 5—10: ובקץ חרון שנים . . . פקדם ויצמח מישראל ומאהרן שורש מטעת לירוש את ארצו . . . וידעו כי אנשים אשימים הם ויהיו כעורים וכימגששים דרך שנים עשרים ויבן אֵל אֶל מעשיהם כי בלב שלם דרשוהו ויקם להם מורה צדק להדריכם בדרך לבו. »Und in der Periode des Zornes hat er — Gott — ihrer gedacht und aus Israel und Aaron die Wurzel, die er gepflanzt hatte, hervorsprossen lassen, so daß sie sein Land in Ruhe besaßen und ungestört die Fruchtbarkeit seines Bodens genoßen. Und sie wurden sich ihrer Sünde bewußt und erkannten, daß sie schuldige Menschen waren und wie die Blinden zwanzig Jahre lang herumgetastet hatten. Da merkte Gott auf ihre Taten, daß sie ihn aus vollem Herzen suchten, und er ließ ihnen einen »Lehrer des Wahren« entstehen, daß er sie leite auf den ihm gefälligen Wege«. Daß nun diese Stelle nicht, wie allgemein angenommen wird, Messianisches enthält, ist schon oben bemerkt worden; der Messias wird in unserer Schrift immer „der Gesalbte von Aaron und Israel« genannt und daher kann »die aus Israel und Aaron hervorgesprossene Wurzel« nicht auf diesen sich beziehen. »Die Pflanze der Gerechtigkeit« als Bezeichnung für Israel ist sowohl dem Buche Henoch — X, 16; XCIII, 2 u. 10 — wie dem der Jubiläen — I, 16 — bekannt, während im Urtext von den Testamenten der zwölf Patriarchen[1]) — Judah XXIV, 4 — in wörtlicher Anlehnung an Jesaia — LXI, 3 — Israel als »die Pflanze Gottes« bezeichnet wurde, so daß

[1]) Daß an dieser Stelle der Testamente ursprünglich von Israel, und nicht vom Messias, die Rede war, zeigt m. E. der Zusammenhang ganz deutlich.

auch in unserer Schrift, »die Wurzel, die Gott gepflanzt hat« nichts anders sein kann, als Israel[1]). Die erste Mahnrede in unserer Schrift — I, 1 bis II, 1 — enthält überhaupt nichts über das Entstehen der Sekte, wie allgemein angenommen wird, sondern eine Betrachtung über die Geschichte Israels und Judas während der Königszeit. Israel, d. h. das Zehnstämmereich, sagt unsere Schrift, wurde wegen seiner Sünden der Vernichtung preisgegeben[2]), Gott jedoch, eingedenk des Bundes mit den Vätern, ließ »einen Rest«, d. i. Juda, bestehen. Dieser, den Propheten entnommene Gedanke über »den Rest«, wird von unserer Schrift in Worten ausgedrückt, die lebhaft an Ben Sira XLVIII, 15 erinnern. »Bei alledem, sagt dieser Spruchdichter, bekehrte sich das Volk — das Zehnstämmereich — nicht . . . bis daß sie weggerissen wurden aus ihrem Lande . . . es blieb jedoch für Juda ein Geringes[3]) und noch hatte das Haus Davids einen Fürsten«. Die Gnade Gottes zeigte sich aber nicht allein darin, daß um dieselbe Zeit, als das sündige Samaria zerstört wurde, das judäische Reich unter Chiskia eines ungestörten Wohlstandes sich erfreute[4]), sondern noch mehr darin, daß während »der Zornesperiode«[5]) Israels dem geretteten Reste die Gnade zu Teil wurde, den wahren Weg zu Gott zu finden. In diese Zeit fällt nach Ansicht unserer

---

[1]) Für נטע gebraucht unsere Schrift מטעה dem späteren Sprachgebrauch gemäß; vgl. die Wörterbücher zum Talmud und außerdem Midr. Schem. XXV, 122, ed. Buber, מטעה שלו נקצצת seine — Samuels — Pflanzung wurde umgehauen, d. h. der von ihm gesalbte Saul fiel im Kriege; Jalkut Ps. 765 und J. Machiri Ps. 28 ist מטעת in מעיל korrumpiert.

[2]) Die Worte לחרב . . . הסתיר sind Ezech. 39, 23 entnommen, wonach ומקדשו sich als späterer Zusatz erweist.

[3]) וישאר ליהודה = השאר שארית in unserer Schrift.

[4]) So ist לירוש zu übersetzen und nicht »Besitz ergreifen«; vgl. Ps. 34, 11, wo ירש diese Bedeutung hat, und es ist höchst wahrscheinlich, daß diese biblische Stelle unserem Verfasser vorschwebte.

[5]) Vgl. S. 39—41 und S. 188.

Schrift, die übrigens hierin mit der der modernen Bibelkritik wesentlich übereinstimmt, die Wiedereinführung der Thorah als Gesetzbuch, nachdem sie seit dem Tode Josuas in Vergessenheit geraten war[1]). Erst als unter Joschijahu die Thorah aufgefunden wurde, erkannten sie, wie sündhaft ihr bisheriger Lebenswandel war. Wie in der Himmelfahrt Moses II, 5 die Regierungszeit der zwanzig judäischen Könige als »zwanzig Jahre« erscheinen, so spricht auch unsere Schrift von der Regierungszeit der zwanzig Könige[2]) von Saul bis — einschließlich Isch Boschet — Joschijahu als die zwanzig Jahre des Irrens und Herumtastens. Erst unter dem frommen König Joschijahu erstand ihnen »der Lehrer des Wahren«, der Israel auf dem gottgefälligen Wege leitete. Ob nun Joschijahu selbst dieser Lehrer sei oder, was wahrscheinlicher ist, der Hohepriester[3]), der die Thorah zur Zeit dieses Königs fand, darunter zu verstehen sei, läßt sich mit Bestimmtheit nicht sagen; sicher ist aber, daß der מורה צדק an dieser Stelle niemand anders ist als der Restaurator[4]) der Thorah zur Zeit Joschijahus. Damit soll aber nicht gesagt sein, daß dieser Ausdruck in unserer Schrift

[1]) Vgl. ausführlich darüber oben.

[2]) Möglich wäre auch, daß die zwanzig israelitischen Könige von Jerobeam bis — einschließlich Tibni — Hoschea gemeint sind; die ersten drei Könige Saul, David und Salomon, die, wenn sie auch nicht ganz nach dem Herzen unserer Schrift waren — 5, 5 —, bilden doch eine Klasse für sich, die nicht gut mit den gottlosen Königen zusammen genannt werden konnte. Die Richterzeit ist nach beiden Auffassungen nicht berücksichtigt, weil deren Anfang — 5, 4 — noch zu der »guten« alten Zeit gehört. Wahrscheinlicher jedoch ist die Annahme, daß die Richterzeit als »eins« zu zählen sei, wonach Joschijahu der zwanzigste Oberrichter war, von Isch Boschet zu rechnen.

[3]) In 5, 5 צדוק genannt, wofür ich S. 28 בן צדוק = חלקיה vermutete; es wäre darauf hinzuweisen, daß in einer Handschrift des Seder Ol. — Neubauer, Med. Jew. Chr. I, 165 — צדוק als Vater des חלקיה erscheint.

[4]) Nach Sifre Deut. 48 war es Schafan; eine Ehre, die dieser seinem Titel סופר »Schriftgelehrte« zu verdanken hat.

immer nur für eine und dieselbe Person steht; vielmehr ist seine Anwendung genau dieselbe, wie wir es in den rabbinischen Quellen finden. Da nun bis jetzt noch niemand auf den sonstigen Gebrauch dieses Ausdruckes hingewiesen hat, so wollen wir im Folgenden die wesentlichen Daten darüber geben.

* * *

Die älteste rabbinische Quelle, in der von »dem Lehrer des Wahren« gesprochen wird, ist der babylonische Talmud Bechorot 21a, wo der Palästinenser R. Jochanan — blühte um 250 — eine Rechtsfrage als für immer unentschieden erklärt, und diese seine Meinung mit den Worten andeutet: עד יבוא ויורה צדק »bis daß er komme und das Wahre lehre«. Obwohl nun in Hosea[1]) X, 12, von wo diese Worte entnommen sind, Subjekt zu יורה das vorhergehende ידי ist, so dürfte R. Jochanan kaum die Ansicht vertreten haben, daß Gott dereinst die zweifelhaften und strittigen Rechtsfragen entscheiden wird, da eine solche Rolle nirgends Gott selbst zugeschrieben wird. Allerdings lautet[2]) ein Ausspruch des Palästinensers R. Abba b. Kahana, eines jüngeren Zeitgenossen R. Jochanans: »Gott wird dereinst den Frommen einen Platz anweisen, der näher der Gottesherrlichkeit sich befinden wird als der der Dienstengel. Diese werden alsdann fragen: ‚Was hat Gott euch gelehrt?‘ מה הורה לכם. Aber diese Lehren, die die Frommen dereinst von Gott empfangen werden, sind sicher mit den Halachot identisch, »die Gott täglich in der himmlischen Akademie lehrt« — Gen. r. XLIX, 2 — und haben nichts mit den Entscheidungen strittiger Rechtsfragen zu tun. R. Jochanan kann daher unter יורה צדק nur Elija oder den Messias verstanden

[1]) Die mittelalterlichen Kommentatoren schwanken zwischen יורה »Frühregen« und יורה »lehren«; vgl. Raschi, Ibn Esra und Kimchi z. St.

[2]) Jer. Schab. VII, 8d; vgl. auch Sifre D. 310 = Midr. Tann. 189.

haben, von denen eine solche Tätigkeit sich erwarten ließe, aber nicht Gott. Nun wird an nicht weniger als achtzehn Stellen des Talmud[1]) diese Tätigkeit des Elija, als des Vorläufers des Messias, alle Zweifel auf rituellem wie juridischem Gebiete zu lösen, erwähnt, und wir haben daher keinen Grund, die Richtigkeit von Raschis Erklärung zu den erwähnten Worten R. Jochanans zu beanstanden; עד יבוא ויורה צדק ist demnach so viel wie עד שיבוא אליהו ויורה צדק »bis Elija komme und das Wahre lehre«. Für die Auffassung des R. Gerschon[2]), wonach unter יורה צדק der Messias zu verstehen sei, gibt es weder in dieser noch in einer anderen Stelle des Talmud oder überhaupt der rabbinischen Literatur irgend welchen Anhalt. Die beiden Pole in der Messiasvorstellung sind: die rein menschliche, nationale Messiasgestalt und der überirdische Träger des Heiles, ein mächtiger König, מלך המשיח, und weiser Richter oder der Vernichter des Bösen und Weltrichter. Die Lehrtätigkeit des Messias wird in der alten rabbinischen Literatur nur ein einziges Mal erwähnt, nämlich Gen. r. XCVIII, 9, wo der

[1]) Da diese bis jetzt nirgends — auch nicht in der Abhandlung ברור אליהו des R. Z. H. Chajes in seinem Sammelwerke תורת נביאים 3c ff. — vollständig zusammengestellt sind, so mögen sie hier folgen: 1. Ber. 35b; 2. Schabb. 108a; 3. Peß. 13a = Jer. III, 30b; 4. Peß. 70a; 5. Mischna Schek. II, 5; 6. Chag. 25a; 7. Jeb. 35b; 8. Jeb. 41b; 9. Jeb. 102a; 10. Gitt. 42b; 11. M. B. m. I, 8; 12. M. B. m. III, 4; 13. M. B. m. III, 5; 14. u. 15. Men. 45a; 16. Abot R. Nathan 98 und 101, ed. Schechter; 17. Meg. Taanit VIII, 1; 18, jer. Ber. 1c und der locus classicus Edujjot VIII, 7, wo erklärt wird, daß die Mission Elias darin bestehe, »die Streitigkeiten zu schlichten«, להשות המחלוקת, d. h. den Meinungsverschiedenheiten unter den Gelehrten ein Ende zu machen. Vgl. auch Nidd. 70b, wo vielleicht לבשיבוא אליהו für לבי משה zu lesen ist, jedoch wird von der Legende auch sonst behauptet, daß Moses in der »zukünftigen Zeit« als Lehrer tätig sein wird; vgl. z. B. Sifre Deut. 355 = Agad. Ber. LXVII, 133 und meine Legends of the Jews III, 481.

[2]) Epstein hat übrigens nachgewiesen, daß dieser Kommentar nicht dem R. Gerschon angehört, sondern ein Produkt seiner Schule ist; vgl. Steinschneider-Festschrift.

Segen Judas, Gen. XLIX, 11 in folgender Weise gedeutet wird. »Er wäscht im Weine sein Kleid, d. h. der Messias wird die Worte der Thorah klar legen; und im Blute der Trauben seine Decke, d. h. der Messias wird ihnen — Israel — ihre Irrtümer in der Lehre aufdecken«. Ein Vergleich mit der Parallelstelle in Tanchuma[1]) zu Gen. a. a. O. zeigt aber ganz deutlich, daß wir in Gen. r. die Umdeutung einer alten Haggada vor uns haben; diese hatte nicht die Lehrtätigkeit des Messias zu ihrem Gegenstand, sondern, in Übereinstimmung mit Joma 26a, das erfolgreiche Studium der judäischen Gelehrten. Mit Recht widersetzt sich daher der Amora R. Chanin[2]) dieser Umdeutung, indem er bemerkt: Israel wird in der Zukunft der Lehrtätigkeit des Messias nicht bedürfen; es wird von Gott selbst unterrichtet werden; die Mission des Messias besteht nur darin, Israels Zerstreute einzusammeln und den Heiden die dreißig[3]) Gebote zu geben«. Erst in einem sehr jungen Midrasch, dem sogenannten Alphabet des R. Akiba[4]), wird von der neuen Thorah[5]) ge-

[1]) Der Satz אין יין אלא תורה . . . בית היין ist an falscher Stelle und gehört zu dem Schriftworte כבם בייין

[2]) Gen. r. a. a. O.; Midr. Tehill. XXI, 177, ed. Buber, hat תנחומא für חנין. Möglich und sogar wahrscheinlich ist, daß dieser Amora noch gar nicht die im Texte erwähnte Umdeutung der alten Haggada kannte, und daß die Gegenüberstellung seiner Ansicht der über die Lehrtätigkeit des Messias von dem Redactor dieses Midrasch herrührt. Bekanntlich sind die letzten Abschnitte des Bereschit r. stark umgearbeitet worden, so daß die anonyme Ansicht über die Lehrtätigkeit des Messias aus ganz später Zeit stammen dürfte.

[3]) »Das Minimum der Thorah«, das sogar die Nichtjuden zu beachten verpflichtet sind; vgl. Joël, Graetz-Jubelschrift, 174—175.

[4]) Buchstabe ז; Jellinek Bet ha-Midr. III, 27; VI, 93. Dieser Midrasch ist die Quelle des Jalkut zu Jesaia 26, 2, N. 429 ed. princ. und 296 in den späteren Ausgaben, was sowohl Weiß, Dor I, 229, wie Klausner, Messian. Vorstellungen, S. 83 entgangen ist.

[5]) Vgl. auch Midr. Tehill. CXLVI, 535, ed. Buber, ולעתיד לבוא הוא מתיר את כל מה שאסר »in der zukünftigen Welt wird er — Gott — all das, was er verboten hatte, wieder gestatten«. Aber unter לעתיד לבי ist

sprochen, die Gott durch den Messias offenbaren wird; die alten Quellen dagegen kennen weder eine neue Thorah noch die Lehrtätigkeit des Messias. Ob christlicher Einfluß hier anzunehmen sei, ist mehr als fraglich; die Abrogation des Gesetzes in der Zeit nach der Auferstehung, עתיד לבוא, wird schon im Talmud[1]) als eine allgemein anerkannte Ansicht vorausgesetzt, und die jüngeren Schriften scheinen in diesem Falle wie in so vielen anderen, »die messianische Zeit« ימות המשיח mit »der zukünftigen Zeit« עתיד לבוא verwechselt zu haben. Für die Lehrtätigkeit des Messias finden sich, wie wir gesehen haben[2]), Ansätze schon in den ältern Quellen, so daß die Lehre von »der neuen durch den Messias offenbarten Thorah« sich auch ohne die Annahme christlichen Einflusses erklären ließe.

Während im Talmud die erwähnte Verwendung der biblischen Worte עד יבוא ויורה צדק sich nur einmal findet,

---

wohl nicht die messianische Zeit zu verstehen, sondern die nach der Auferstehung.

[1]) Nidda 61, wo, wie schon Weiß, Dor I, 229 bemerkte, sicher nur von der Zeit nach der Auferstehung die Rede ist und nicht von ימות המשיח, »der messianischen Zeit«. Was Klausner, Messianische Vorstellung 53 mit Bezug auf Sanh. 97 b und Schir ha-Schir. r. II, 13 sagt, ist richtig, aber nicht neu, da schon Weiß a. a. O. das Richtige bietet. Falsch dagegen ist es, wenn Klausner auf Sifre Deut. 160 sich beruft und den Tannaim die teilweise Veränderung des Gesetzes zuschreibt; an dieser Stelle ist die Rede von der Veränderung der »Schriftcharaktere« und nicht des Gesetzes; vgl. Tosefta Sanh. I, 7 und Parallelstellen. Vgl. auch Jer. Meg. I, 7d und dagegen Midr. Mischle IX, 61.

[2]) Vgl. die bereits zitierte Stelle aus Gen. r. und außerdem Midr. Hag. 738. Midr. Tanchuma, Buber I, 139 behauptet, daß der Messias »hervorragender als Moses sein wird«, womit aber nur seine prophetischen Gaben hervorgehoben werden sollten, wie schon Maimonides, Teschuba IX, 2, richtig bemerkte. Auf Grund späterer Midraschim schreibt der Verfasser des ס' חסידים, ed. Wistenetzki, S. 268 dem Messias die Rolle des Lehrers zu, doch ist vielleicht christlicher Einfluß bei diesem Mystiker anzunehmen; vgl. Joh. IV, 25; in Pes. r. 7, 6 wird der Messias mit רבינו angesprochen.

wird diese Phrase in der nachbiblischen Literatur der Rabbaniten wie der Karäer sehr häufig gebraucht, und, was für die Bedeutung des Ausdruckes מורה צדק in unserer Schrift von besonderem Interesse ist, seine mannichfaltige Verwendung in der späteren Literatur ist genau dieselbe, wie in den sektiererischen Fragmenten. Der Gaon R. Hai b. Nachschon (starb 896) bemerkt mit Bezug auf die Festsetzung des Kalenders, daß er »von ganz Israel, von einem Ende der Welt bis zum anderen angenommen worden ist bis zur Zeit des Messias, bis er — Elia — das Wahre lehren wird«. Die Worte קבלו כל ישראל מסוף העולם ועד סופו עד זמן המשיח עד יורה צדק[1]) erinnern lebhaft an die Worte unserer Schrift — 9, 10 — daß die Gesetze, wie sie von dem Begründer der Sekte festgelegt worden sind, unveränderlich bleiben müssen, bis der kommen wird, der[2]) das Wahre lehren wird«. Während dieser Gaon noch des biblischen Ausdruckes עד יורה צדק sich bedient, erscheint schon bei seinem karaitischen Zeitgenossen Daniel Al-Kumissi die Form מורה צדק und zwar bei der Erörterung einer schwierigen Rechtsfrage, deren Entscheidung von der Ankunft »des Lehrers des Wahren«[3]) עד יבוא מורה צדק abhängig gemacht wird. Die beiden Ausdrücke, der biblische עד יבוא יורה צדק und die Umschreibung desselben durch עד יבוא מורה צדק finden sich nebeneinander auch in

[1]) Pinsker, לקוטי קדמוניות II, 149; Harkavy in den Nachträgen zur hebräischen Übersetzung von Graetz, Geschichte III, 506 behauptet, daß dieser Satz nicht von dem Suraner Gaon R. Hai b. Nachschon herrührt, sondern von dessen Zeitgenossen Hai b. David, dem Gaon von Pumbedita; vgl. jedoch meine Bemerkung, Geonica I, 163 und Bornstein מחלקת, S. 144.

[3]) Die Worte יורה צדק beziehen sich nicht auf das vorhergehende משיח, wie man anzunehmen geneigt wäre, sondern wollen nur sagen, daß der »Lehrer des Wahren« in der messianischen Zeit erscheinen wird; vgl. ausführlich darüber weiter unten.

[2]) Harkavy im Anhang zu seiner Ausgabe von Anans Gesetzbuch 188—9.

der nachgeonäischen Zeit, ohne irgend welchen Unterschied der Bedeutung; sie werden beide gebraucht wie die oben erwähnte talmudische Phrase עד שיבוא אליהו, um eine Rechtsfrage als unentscheidbar zu erklären. R. Juda b. Barsillai Albarceloni — blühte um 1100 — schreibt in seinem Kommentar zum Buche Jezirah, daß mit Rücksicht darauf, daß der Talmud zur Ordnung Teharot sich nicht erhalten hat, manche Stelle in der Mischna dieser Ordnung uns unerklärlich bleiben wird, bis der Lehrer des Wahren[1]) kommen wird: בין שאין היום גמרא לטהרות . . . עד שיבוא מורה צדק. Von den Autoren des zwölften Jahrhunderts mögen hier erwähnt werden, der berühmte provençalische Talmudist R. Abraham b. David aus Posquières, ראב"ד, und sein karaitischer Zeitgenosse Jehuda Hadassi, die beide des Ausdruckes עד יבוא ויורה צדק sich bedienen. Dieser schreibt[2]): ich neige mich in zweifelhaften Fällen — religiöser Praxis — der erschwerenden Ansicht zu, bis der Lehrer des Wahren kommen wird: ודעתי נוטה אחרי דעת המחמירים . . . עד יבוא ויורה צדק לנו, während jener die Erörterung einer schwierigen Stelle in Sifra mit den Worten schließt[3]): »Das Wissen ist fern von mir . . . bis der Lehrer des Wahren kommen wird«: ונפלאת דעת מטני . . . עד יבוא ויורה צדק. Der Karäer Aron ben Elija aus Nicomedia bemerkt in seinem 1354 verfaßten Gesetzbuch[4]) gleichfalls mit Bezug auf eine Rechtsfrage: dies wird erst entschieden werden, wenn der Lehrer des

[1]) פרוש ס' יצירה, S. 50.

[2]) אשכל 112b; wenn er jedoch 70d sagt, daß bis zur Ankunft des Messias Meinungsverschiedenheiten in Israel herrschen werden: עד שיבוא משיח בן דויד לא יבטלו המחלוקות מישראל, so folgt daraus nicht, daß der Messias es sei, welcher »das Wahre lehren wird«. Hadassi dachte sicher an die oben erwähnte Mischna, Edujjot VIII, 7, wo Elija die Rolle zugeschrieben wird, »die Meinungsverschiedenheit aus der Welt zu schaffen«, להשוות המחלוקת. Demnach steht משיח für die messianische Zeit, und nicht für die Person des Mesias.

[3]) In seinem Kommentar zum Sifra, ed. Weiß, 89a.

[4]) Gan Eden 41a.

Wahren kommen wird, עד יבוא ויורה צדק, und sein rabbinischer Zeitgenosse R. Eleasar b. Matthatia[1]) bedauert, daß der babylonische Talmud, infolge der vielen unentschiedenen Halachot in demselben, Israel kein klares Licht gibt, das erst mit dem Lehrer des Wahren zu uns kommen wird: ובמחשכים ישבנו כמתי עולם עם תלמוד בבלי עד יבוא מורה צדק לנו.

Das beigebrachte Material dürfte wohl genügen, um den Gebrauch der Redensart עד יבוא ויורה צדק, bezw. עד יבוא מורה צדק in der von unserer Schrift angewandten Bedeutung als allgemein verbreitet bezeichnen zu dürfen. Wir haben auch gesehen, daß es kein anderer als Elija ist, von dem in der messianischen Zeit Aufschluß über alle zweifelhafte Gesetzesfragen erwartet wurde. Dieser Prophet erhielt daher den Beinamen מורה צדק und wird so genannt, auch wenn nicht direkt von seiner Lehrtätigkeit die Rede ist. Der palästinensische Gaon Ben Meir[2]) schließt sein berühmtes Schreiben, das er im Jahre 921 gegen die babylonischen Autoritäten richtete, mit den Worten: מלך ברחמים רבים יחזיר את לבב עמו ישראל וישכור מעליהם על ברזל ויביא להם מורה צדק ונזכה ותזכו להקביל [פני] משיח במהרה. »Der König — Gott — möge in seiner großen Barmherzigkeit das Herz seines Volkes Israel — zum Guten — wenden, von ihnen das eiserne Joch — der Völker — abnehmen, ihnen den Lehrer des Wahren senden, so daß wir wie ihr — an die das Schreiben gerichtet ist — baldigst würdig befunden werden, den Messias von Angesicht zu Angesicht zu sehen«. Die wichtigen Vorgänge in der zukünftigen Zeit sind nach rabbinischer Ansicht[3]): Israels Rückkehr zu Gott, תשובה, ist die

[1]) Berliner-Hoffmann, Magazin IV, 147, und ebenso sein älterer Zeitgenosse ריטב"א zu Scheb. 28 a.

[2]) Bornstein, מהלקת 56; vgl. auch S. 45, wo להתבשר ברגלי המבשר dem מורה צדק entspricht, der — frohe — Verkünder מבשר ist natürlich Elija.

[3]) Vgl. die Ausführungen Saadjas, eines Zeitgenossen des Ben Meir, in seinem אמונות ודעי VIII, 160, ed. Krakau 1880.

erste Vorbedingung für die Erlösung, worauf dann die Befreiung Israels vom Joche der Völker — durch den ephraimitischen Messias — folgt, dann erscheint Elija als Vorläufer des — davidischen — Messias und schließlich dieser selbst. Demnach kann kein Zweifel darüber herrschen, daß »der Lehrer des Wahren«, der erscheinen wird, nachdem das zu Gott zurückgekehrte Israel vom Joche der Völker befreit sein wird, und auf den der Messias folgen wird, kein anderer sein kann als Elija. Da die Ankunft des Elija mit dem Anfang der eigentlichen messianischen Zeit identisch ist[1]), so gebrauchte man als Wunschformel die Worte: »mögest du die Ankunft des Lehrers des Wahren erleben«, wie aus dem unlängst[2]) veröffentlichten Gratulationsschreiben an Maimonides zu ersehen ist, in dem diesem glückliches Leben עד ביאת מורה צדק gewünscht[3]) wird. Der Karäer Aron v. Nicomedia[4]) betet um die Sendung des מורה צדק, und in der Tat enthält das karaitische Gebetbuch am Schlusse des Abendgebetes[5]) die Worte: והראני את פני משיחך ואליהו נביאך, וקרב לנו צמח בן דוד עבדך »und lasse uns das Gesicht deines Gesalbten[6]) wie das deines Propheten Elija

[1]) Das Auftreten des ephraimitischen Messias ist mehr das Ende der alten Zeit, als der Anfang der neuen; übrigens bildet die Tätigkeit dieses Messias keinen wesentlichen Bestandteil der rabbinischen Messianologie, sodaß weder Maimonides, Melachim XII, noch die sehr alte Quelle bei R. Tobiah b. Eliëser in seinem לקח טוב zu Num. XXIV, 17 ihn erwähnen.

[2]) In der Festschrift Cohen: Judaica S. 252.

[3]) Nach einer weitverbreiteten Ansicht findet die Auferstehung der Toten beim Erscheinen des Messias statt — vgl. z. B. Hai Gaon in der Sammlung טעם וקנים, S. 60 —, so daß der Wunsch, in der messianischen Zeit zugegen zu sein, nicht identisch ist mit dem, diese Zeit zu »erleben«; wohl aber heißt »Elia sehen«, so viel wie die messianische Zeit erleben, und daher stammt der Gebrauch עד ביאת מ״צ als Wunsch; unter den Aschkenasim ist freilich heute der Wunsch עד ביאת הגואל »bis zur Ankunft des Erlösers« gebräuchlich.

[4]) נן עדן 128 b.

[5]) Dieses Gebet beginnt אנא אלהי, in der ed. Wilna 1891, Bd. I, S. 28.

[6]) Vielleicht ist darunter der ephraimitische Messias zu ver-

sehen, und lasse herannahen den Sprößling deines Knechtes. David Aaron aus Nicomedia gebraucht demnach מורה צדק für אליהו הנביא des Gebetbuches. Es scheint freilich, daß in späterer Zeit der Gebrauch von מורה צדק ביאת als Bezeichnung der messianischen Zeit mißverstanden wurde, indem man »den Lehrer des Wahren« mit »dem Messias« identifizierte, was um so eher geschehen konnte, je mehr man den Messias als einen »Lehrer« sich dachte. Einen sicheren Beleg für diese Identifikation finde ich allerdings nur bei einem späteren Schriftsteller[1]), der vielleicht aus purer Unwissenheit den Messias als מורה צדק bezeichnete.

Wenn nun auch מורה צדק par excellence für den Propheten Elija steht, so wurde dieser Titel doch auch hervorragenden Gelehrten als besondere Ehrenbezeichnung beigelegt[2]). Belegen läßt sich zwar dieser Gebrauch erst aus dem elften Jahrhundert. Raschi[3]) beehrt mit diesem Titel seinen Lehrer R. Isaak b. Jehuda. Die Kollegen Raschis, R. Eljakim[4]) und

---

stehen, weswegen erst משיחך, dann אליהו und zum Ende der Sprößling Davids folgt. Vgl. weiter. Freilich ist mir nicht bekannt, daß die Karäer den ephraimitischen Messias von den Rabbaniten übernahmen. Stammt dieser ganze Satz aus einer rabbanitischen Quelle?

[1]) Der anonyme Verfasser der apokryphen Biographie des Maimonides — Revue É. J. IV, 175, 176 — bemerkt, daß es im Talmud 18 Stellen gibt, die unerklärbar sind und so bleiben werden bis zur Ankunft des מורה צדק. Nun sind diese 18 Stellen, die Neubauer a. a. O. nicht erklären konnte, sicher identisch mit den oben von uns näher angegebenen 18 Stellen, wo der Talmud Rechtsfragen unentschieden läßt עד שיבוא אליהו; dieser anonyme Schriftsteller jedoch versteht unter ת״צ ganz gewiß den Messias, wahrscheinlich auf Grund der falschen Auffassung von Bechorot 24a.

[2]) Ähnlich kommt im Babli wie Jeruschalmi משה als Ehrentitel für große Gelehrte vor; vgl. Kohut, Aruch completum s. v.

[3]) Joma 16b.

[4]) מעשה הגאונים 17; 54; 65. Wahrscheinlich ist auch Pardes 36b unter ת״צ dieser Gelehrte gemeint. Epstein, Steinschneider-Festschrift 126, hat nachgewiesen, daß der in dem R. Gerschon zugeschriebenen Talmudkommentar häufig erwähnte מורה צדק kein anderer ist als dieser R. Eljakim.

R. Samuel[1]) ha-Kohen, sowie R. Abraham[2]) b. David aus Posquières führen gleichfalls diesen Titel; aber höchstwahrscheinlich stammt er aus viel älterer Zeit[3]), wofür besonders der folgende Umstand spricht. Im zwölften Jahrhundert läßt sich dieser Gebrauch von מורה צדק als Ehrentitel in Spanien und Aegypten nachweisen; Maimonides[4]) wird als solcher angeredet in Aegypten, und der Spanier Ibn Zabara rühmt einer Stadt nach, daß sie »Weise, Gelehrte, und Lehrer des Wahren« besitzt: כי קהלם חכמים ונבונים ומורי צדק שומרי אמונים[5]), und es ist beinahe ausgeschlossen, daß ein im elften Jahrhundert in Nordfrankreich[6]) aufgekommener Titel innerhalb zweier Generationen in Spanien und Aegypten[7]) sich verbreitet haben sollte. Beachtenswert ist ferner, daß den genannten Gelehrten wie vielen anderen[8]) der Titel מורה צדק

---

[1]) ס' האורה S. 146.

[2]) Vgl. das Gedicht R. Serachjah ha-Levis in seinem Kommentar zu Kinnim. רקח N. 250 wird vom Verfasser sein Lehrer, wohl R. Jehudah »der Fromme«, als מ"צ bezeichnet.

[3]) Das R. Hai zugeschriebene Responsum in שערי תשובה N. 99 erwähnt einen כהן מורה צדק, es kann aber kein Zweifel darüber herrschen, daß dies Responsum das Machwerk eines Kabbalisten aus dem dreizehnten oder vierzehnten Jahrhundert ist. In תש' חכמי צרפת ist עד יורה צדק eine Anspielung auf Hosea X, 12.

[4]) Responsen N. 127, ed. Lichtenstein, S. 23b.

[5]) ס' שעשועים, ed. Davidson, S. 145. Vgl. auch חובות הלב' VI, 2 und מוסרי הפילוסופים I, 2, wo מ"צ für arab. وك مرشل von den Übersetzern Tibon und Charisi gebraucht wird.

[6]) Die literarischen Beziehungen zwischen Nordfrankreich und Spanien um diese Zeit waren von sehr lockerer Natur, zwischen Nordfrankreich und Ägypten existierte kaum irgend eine.

[7]) Maimonides wird auch in dem Schreiben seines Sohnes, sowie in dem R. Hillels aus Verona מלחמת השם als מורה צדק bezeichnet, an diesen Stellen liegt vielleicht eine Anspielung auf das »Buch מורה« vor, was sicher der Fall ist in den Lobgedichten auf den »Moreh«. Vgl. קובץ על ידי I–II.

[8]) Vgl. מעשה הגאונים 65: וכן הורו כאן מורי צדק »und so entschieden hier die Lehrer des Wahren«; gemeint sind die um 1100 blühenden Gelehrten Speiers; vgl. auch מח' וויטרי S. 105: למורי צדק, wo allerdings höchst wahrscheinlich למוֹרֵי und nicht למוֹרֵי zu lesen und unter

zur Bezeichnung ihrer Tätigkeit als »Lehrer der religiösen Praxis« beigelegt wurde, und es hat sich dieser Gebrauch bis auf den heutigen Tag erhalten[1]). Auch im Talmud, und zwar schon im Sprachgebrauch der älteren Tannaim bezeichnet מורה — gewöhnlich מורה הלכות[2]) — nicht den Gelehrten חכם, סופר, oder den Lehrer רבי, רבן, sondern denjenigen, der praktische Rechtsfragen entscheidet[3]), und es entspricht dem streng gesetzlichen Charakter unserer Schrift, daß sie beinahe ausschließlich[4]) diesen Titel gebraucht, und zwar in genau derselben Weise wie die rabbinische Literatur.

Wir wollen jetzt nach dieser zwar langen, aber für das Verständnis unserer Schrift notwendigen Abschweifung zu unserem Gegenstande zurückkehren. Wir haben gesehen[5]), daß in I, 11 מורה צדק weder für den Messias, noch für den

מורי צדק Raschi zu verstehen ist, der auch sonst המורה kurzweg genannt wird.

[1]) In Wilna, einer der größten jüdischen Gemeinden der Neuzeit, gibt es seit mehr als einem Jahrhundert keine Gemeinderabbiner mehr, die religiöse Leitung liegt in den Händen der מורי צדק — im Volksmunde »Maz« מ"צ genannt —, die hauptsächlich mit der Entscheidung religiöser Fragen sich befassen. Vgl. Maggid, עיר ווילנא, S. 102 ff. In einem Klageliede über das Judengemetzel zu Schneidemühl — 1654 — werden besonders erwähnt die מורי צדק הרבנים; vgl. Brann in Festschrift Lewy S. 579.

[2]) R. Gamliel II. in Tos. Nid. V, 15 und sein Kollege R. Joschua, Gitt. 53a — nicht in der Parallelstelle Tos. Hor. II, 6 — sind die ältesten Tannaim, bei denen sich dieser Gebrauch nachweisen läßt; מורה allein kann ich nur einmal belegen, Ned. 49b, wo R. Juda b. Ilai als מורה bezeichnet wird, ganz gewiß mit Rücksicht auf sein Amt als מוריינא דבי נשיאה; vgl. Men. 104a. Graetz, Geschichte III[5], 759 vermutet, daß καθηγητής Matt. 23, 8 Übersetzung von מורה sei.

[3]) Vgl. Jer. Sanh. IV, 22a, wo von einem sehr scharfsinnigen Gelehrten gesagt wird: לא הוה ידע מוריה »er konnte nicht richtig entscheiden«.

[4]) Der Begründer der Sekte wird 6, 7 דורש התורה = ἐξηγητὴς τῶν νόμων, Josephus Ant. XVII, 6, 2, in den rabbinischen Quellen דרשן genannt; so werden Schemaja und Abtalion, Peß. 70b, R. Akiba El. Z. I, 168, ed. Friedmann, und Ben Soma Sotah IX, 15 genannt.

[5]) S. oben S. 155 ff.

Stifter der Sekte steht, sondern für den Restaurator der Thorah während der Regierungszeit des Königs Joschijahu, den unsere Schrift wahrscheinlich mit dem damaligen Hohenpriester identifiziert. Die Herkunft dieses Titels aus Hosea X, 12 ergibt sich mit Evidenz aus 6, 7, wo עד עמוד יורה הצדק sicher eine Reminiszenz der biblischen Worte[1]) עד יבוא ויורה הצדק ist. Da, wie wir gesehen haben, dieser biblische Ausdruck, beziehungsweise der ihm nachgebildete עד יבוא מורה צדק in der rabbinischen Literatur soviel wie »bis zur Ankunft Elijas« עד שיבוא אליהו bedeutet, so liegt kein Grund vor, in unserer Schrift eine andere Bedeutung dafür anzunehmen. Die Änderung des biblischen צדק zu הצדק ist an dieser Stelle wohl beabsichtigt und nicht etwa Dittographie[2]). Jeder bedeutende Gesetzlehrer kann wie in der rabbinischen Literatur als צדק מורה bezeichnet werden, so z. B. Zadok in 1, 11; Elija aber ist derjenige, von dem der Prophet Hosea aussagt, »daß er dereinst kommen und das Wahre lehren wird«, und dieser Unterschied zwischen

---

[1]) Wie Greßmann — Z. D. M. G. LXVI, 501 — angesichts dieser Tatsache behaupten konnte, daß unsere Schrift von einem »Lehrer der Gerechtigkeit« in Anlehnung an Joël II, 2 המורה לצדקה spricht, ist mir unverständlich. Es ist ihm übrigens nicht allein der Gebrauch des Ausdruckes מ״צ in der rabbinischen Literatur entgangen, sondern auch die diesem צדק entsprechende Verwendung in der Redensart חקי הצדק in unserer Schrift — 20, 11; 20, 33 —, wonach über die Bedeutung und Ursprung von מורה צדק kein Zweifel herrschen kann. Man merke, daß unsere Schrift עמד anstatt יבוא gebraucht, in Übereinstimmung mit dem eschatalogischen Gebrauch des Wortes עמד in unserer Schrift — 12, 24; 20, 1 — das auch sonst nachweisbar ist. Vgl. Esra II, 65; Neh. VII, 63 und I. Macc. XIV, 41. Daß יורה kein Namen ist, noch sein kann, ist schon oben bemerkt worden; meine dort vorgeschlagene Emendation מורה für יורה zu lesen, nehme ich zurück, da an dieser Stelle die Worte Hoseas zitiert sind und daher die Verbalform יורה steht, obwohl sie grammatisch nicht ganz richtig ist. Das Ganze ist eliptisch für עד עמוד אליהו ויורה nur eine Paraphrase des biblischen Ausdruckes.

[2]) Das vorhergehende Wort ist יורה und schließt mit einem ה.

Elija und den anderen Gesetzlehrern wird durch יורה הצדק, im Gegensatz zum sonstigen מורה הצדק in unserer Schrift angedeutet. Der Stifter der Sekte nimmt gleichfalls eine singuläre Stellung ein; er ist »der Erklärer der Thorah« דורש התורה — 6, 7; 7, 18 —, während die anderen Lehrer mit dem Titel דורש bezw. (דרשן[1] sich begnügen müssen. Aber trotz seiner hervorragenden Bedeutung ist er nicht »der Lehrer des Wahren«, eine Bezeichnung, die nur Elija zukommt. Um aber auch den Stifter der Sekte in seiner Eigenschaft als »Lehrer« von allen anderen zu unterscheiden, wird er »der ausgezeichnete Lehrer«[2]) מורה היחיד — 20

[1]) Vgl. oben S. 173, wo Näheres über diesen alten Titel angegeben ist; die dort zitierten Worte des Josephus legen freilich die Vermutung nahe, daß ursprünglich דורש התורה der übliche Titel war.

[2]) In der Mischna — vgl. z. B. Taanit I, 4 — sind היחידים »die besonders Frommen«. יחיד hat diese Bedeutung der Vorzüglichkeit vielleicht schon Gen. XXII, 2 und Richter XI, 34, vgl. Ehrlich, Randglossen z. St. Greßmann, Z. D. M. G. LXVI, 494 schreibt: »die bisher übliche Übersetzung, der einzige (= einzigartige) Lehrer ist grammatisch nicht zu rechtfertigen«. Diese Bemerkung zeigt aber, daß Greßmann nie etwas von כנסת הגדולה »die große Versammlung« oder יצר הרע »der böse Trieb« gehört hat, da er sonst nicht behauptet hätte, daß die Verbindung eines Namens ohne Artikel mit einem Eigenschaftswort, das mit dem Artikel versehen ist, ungrammatisch wäre. In Wirklichkeit ist im nachbiblischen Hebräisch diese Konstruktion nicht allein gestattet, sondern sogar die allein korrekte, falls wie im vorliegenden Falle das Attribut hervorgehoben werden sollte. Segal, Mišnaic Hebrew 19, belegt diese Regel 40 Mal aus der Mischna allein, und es ließen sich hunderte Belege für sie aus den andern tannaitischen Quellen anführen. Vereinzelt kommen übrigens solche Fälle schon in der Bibel vor, vgl. Gesenius-Kautsch § 126 und Driver, Tenses 209. Der Theologe Greßmann hätte auch wissen müssen, daß für die Juden Gott nicht יחיד, sondern אחד ist, so daß der Lehrer des Einzigen nur מורה אחד heißen konnte. Für יחיד »vorzüglich«, vgl. auch Sifre D. 313 und Num. r. III, 6: אין יחיד אלא לשון גדולה »unter יחיד ist »vorzüglich« zu verstehen«. Zu erinnern wäre auch an die bei Juden wie Arabern gebräuchlichen Epitheta יחיד הדור, חד בדרא — Ket. 17a; sehr häufig in der nachtalmudischen Literatur — ויחיד אל זמאן für besonders hervorragende Personen. Im Testament Ben. IX, 2 geht μονογενής wohl auf

1; 14, 32 — genannt. Für das Verhältnis des מורה היחיד zum מורה צדק ist besonders die Stelle 20, 32 sehr lehrreich. Hier werden als Fromme und Gerechte diejenigen bezeichnet, »welche sich nach den alten Vorschriften richten, gemäß denen die Männer des vorzüglichen Lehrers handelten, indem sie auf die Stimme des Lehrers des Wahren horchten«: והתיסרו במשפטים הראשונים אשר נשפטו בני אנשי היחיד והאזינו לקול מורה צדק[1]). Hier werden ganz deutlich die späteren Geschlechter ermahnt, dem Beispiele der früheren Geschlechter zu folgen, und wie diese »dem vorzüglichen Lehrer« gehorchten, so müssen jene auf die Stimme ihrer Lehrer hören. Der Stifter der Sekte unterscheidet sich demnach von allen anderen Lehrern dadurch, daß er »der vorzügliche Lehrer«[2]) ist, jene aber nur Lehrer schlechtweg oder Lehrer der Gerechtigkeit.

Als das Resultat unserer Untersuchung über die Bedeutung von מורה צדק bezw. יורה צדק in unserer Schrift, ergibt sich folgendes. In Übereinstimmung mit der talmudischen Exegese von Hosea X, 12 führt Elija gemäß der ihm zugeschriebenen Mission, die Einheit der Lehre in der messianischen Zeit herzustellen, den Titel מורה הצדק [יורה]

יחיד zurück, wie die aramäischen Versionen in Johannes μονογενής wiedergeben. — Bezüglich des Artikels in יצר הרע ist zu bemerken, daß die Setzung desselben wohl aus euphonischem Grunde geschah, zur Vermeidung der Aufeinanderfolge von zwei ר, weswegen wohl יצר טוב aber יצר הרע gebraucht wird.

[1]) Zu der im Texte gegebenen Übersetzung sei Folgendes bemerkt: והתיסרו »Verpflichtungen auf sich nehmen«, in der aramäischen Form איסר, Meg. Taan. XII und daraus in Taan. 12a. Für בני ist sicher בם zu lesen und die Bedeutung נשפט gemäß dem Rechte משפט handeln, läßt sich ohne jeden Zwang von der Grundbedeutung dieses Verbs ableiten, so daß sie keine Schwierigkeit bietet, obwohl sie sonst nicht nachweisbar ist. Das ganze ist wohl des Anklanges wegen an bibl. יסר למשפט gewählt. אנשי היחיד ist natürlich אנשי מורה היחיד.

[2]) Für מורה schrieb der Kopist 19, 35 zuerst יורה, das er aber dann ausstrich, während er es 20, 14 stehen ließ; er dachte an die biblische Vorlage des מורה, an עד יבוא ויורה des Hosea.

»derjenige, welcher das Wahre lehren wird«, während alle anderen Gesetzlehrer entweder kurzweg wie im Talmud מורה heißen[1]) — 20, 20 — oder wie in der nachtalmudischen Literatur den Ehrentitel מורה צדק führen. Von bekannten historischen Persönlichkeiten wird in unserer Schrift — 1, 11 — der Restaurator der Thorah zur Zeit des Joschijahus als מורה צדק bezeichnet, während der Stifter der Sekte als »der vorzügliche Lehrer« מורה היחיד [יורה] — 20, 1; 14 — oder sogar als »der Vorzügliche« היחיד[2]) — 20, 32 — erscheint. Also, weit entfernt davon, die Identität des Messias mit dem Stifter der Sekte zu lehren, gebraucht unsere Schrift eine Bezeichnung für diesen, die ihn nur graduell von den andern Lehrern unterscheidet und zugleich andeutet, daß seine Autorität als Gesetzlehrer der des Elija nachsteht. Am Ende der Tage wird dieser allen Meinungsverschiedenheiten auf dem Gebiete des Gesetzes ein Ende machen; bis dahin freilich ist der Stifter der Sekte die erste Autorität.

* * *

[1]) An dieser Stelle kann unmöglich der Stifter der Sekte gemeint sein, da es dann nur heißen könnte המורה oder מורה הצדק, der »Lehrer«, was allein eine viel zu allgemeine Bezeichnung ist. Unter den mittelalterlichen Autoren führt Raschi den Ehrentitel המורה »der Lehrer«, vgl. oben.

[2]) Vielleicht aber ist יחיד für י מורה auf Rechnung der Abschreiber zu setzen.

(Fortsetzung folgt.)

Das Königlich Westphälische Konsistorium der Israeliten.

Von Felix Lazarus.

(Fortsetzung.)

Die geistlichen Räte des Konsistoriums.

Löb Mayer Berlin.

Unter den drei Rabbinern des Konsistoriums nahm der Ortsrabbiner von Cassel eine bevorzugte Stelle ein. Von Mayer Löw Berlin weiß der Nachruf, den die Freunde und Verehrer dem hochbetagt kurz nach der Auflösung des Konsistoriums Heimgegangenen widmeten, zu rühmen: »Weder der Verlust einer ihm über alles teuren Gattin, noch der Tod zärtlich geliebter Kinder, welche im reiferen Alter bereits vor ihm schieden, noch der Verlust eines beträchtlichen Vermögens, noch die Leiden einer langjährigen Siechheit, noch irgend eine Art von Widerwärtigkeit, vermochten seine Seele zu erschüttern, seinen Gleichmut, seine fromme Ergebung zu mindern, die Heiterkeit seines Gemüts ihm zu rauben, die Lebhaftigkeit seines stets regen Geistes zu tödten«[1]). Wer das schrieb, mag wohl die Bitternisse gekannt haben, welche diesem Manne ein Martyrium bereitet haben, wie es in ähnlicher Art so mancher seiner Amtsgenossen hat über sich ergehen lassen müssen. Geboren 1738 zu Fürth als Sohn des hochangesehenen Abraham Maier Berlin[2]) hatte er als Rabbinatsassessor in

[1]) Abgedruckt bei Eckstein »Nachträge zur Geschichte der Juden im ehemaligen Fürstbistum Bamberg« S. 43. Siehe auch weiter S. 184.

[2]) Abraham Maier führte nach seinem früheren Aufenthaltsorte

seiner Vaterstadt gewirkt[1]), bis er 1789 den für ihn so verhängnisvollen Ruf als »Hochfürstlich Bambergischer Land Oberrabbiner« erhielt. Feinden, die es verstanden zu hassen, die mit erfinderischer Grausamkeit sich für eingebildete Beleidigungen an dem ganz schuldlosen Manne[2]) zu rächen wußten, gelang es für eine Fülle ausgesuchter Quälereien des weltfremden Gelehrten die Mithilfe der Behörden zu gewinnen. Mehr als zwei Jahre dauerte der Prozeß, den man gegen ihn angestrengt hatte, eine endlose Kette von Demütigungen und ehrverletzenden Kränkungen für den würdigen Rabbiner. Seine Gegner scheinen mit raffinierter Bosheit alles daran gesetzt zu haben, ihn nicht nur in seinem alten Wirkungskreise zu Bamberg, sondern

den Namen Berlin. (Eckstein a. a. O. S. 5). Wenn Kleinschmidt «Geschichte des Königreichs Westphalen«, S. 156, Abraham Berlins Sohn als Löb Meyer a u s Berlin bezeichnet, so befindet er sich in einem Irrtum. Als Hof- und Kammerfaktor und Hofmünzlieferant wird Abraham Maier auch von Haenle »Juden in Ansbach« S. 103 unter dem Namen »Meier Berlin« erwähnt. Nach Barbeck »Juden in Nürnberg und Fürth« S. 81, 84 erhielt er 1763 Zoll-, Geleits- und Mautfreiheit und durfte Ober- und Untergewehr führen. Kurz zuvor war er von Berlin zurückgekehrt, wohin man ihn während des siebenjährigen Krieges als Geisel für eine der Fürther Gemeinde auferlegte hohe Kontribution geschleppt hatte, ein Unglück, das auch auf seinem Leichenstein erwähnt ist. Seine Gattin Röschen, die in einem Fürther Memorbuch ihrer frommen Spenden wegen sehr gerühmt wird, entriß ihm der Tod im Jahre 1768, vgl. Löwenstein in der »Zeitschrift für Geschichte der Juden in Dtschl.« Band 2, S. 89.

[1]) Eckstein a. a. O. S. 5, Jew. Enc. III, 78. Wenn es an letzterer Stelle von ihm heißt »and at the same time rabbi of Baiersdorf, Bavaria«, so liegt da wohl eine Verwechselung mit seinem um ein Jahr älteren Bruder Noa Chajjim Hirsch vor. — Vgl. indessen Eckstein a. a. O. S. 176 ff. Baiersdorf war Rabbinatssitz des Fürstentums Bayreuth. Siehe »Zeitschrift für Geschichte der Juden in Deutschland« II, S. 95.

[2]) Dafür hält ihn auch Eckstein nach eingehender Durchprüfung des vollständigen Prozeßmaterials. Siehe »Juden in Bamberg« S. 176 ff. Nachträge dazu S. 1. Anmerkung 1. Vgl. Porges' Bemerkungen in der Monatsschrift 1898, S. 476 ff.

auch in dem zu seinem Glücke neugewonnenen zu Cassel unmöglich zu machen. Sie wußten deshalb den Urteilsspruch des Fürstbischöflichen Gerichtes immer wieder hinaus zu schieben. Rührend zu lesen sind die Bittgesuche des Gequälten[1]), so oder so doch endlich die Untersuchung abzuschließen. Die gründliche Prüfung der Akten ergibt das gleiche Resultat, zu welchem schon der gerichtliche Gutachter kam, dass die Denunzianten ihre Beschuldigung der unerlaubten Geschenkannahme in Amtssachen mit nichts haben bescheinigen können[2]). Auch die übrigen ihm in Bamberg gemachten ebenso grundlosen Vorwürfe haben das hohe Ansehen nicht im mindesten erschüttern können, dessen sich Berlin als »Oberlandrabiner der jüdischen Gerichte zu Hessenkassel«[3]) zu erfreuen hatte. Wenn man ihm auch bei seiner im Sommer 1795 erfolgten Ankunft in Cassel die Pferde nicht vom Wagen ausgespannt haben sollte, wie eine mündliche Ueberlieferung zu melden weiß[4]), so brachte man dem scharfsinnigen Talmudisten, der »eine jetzt vielleicht kaum noch vorhandene Vollendung des rabbinischen Studiums« aufzuweisen vermochte, dem »Weisen im strengsten Sinne des Wortes«[5]) zweifellos große Verehrung entgegen. Als Jacobsohn sein Konsistorium zusammensetzte, wurde Berlin, der schon das biblische Alter erreicht hatte, ebenfalls Mitglied der neuen Behörde, sowie Großrabbiner[6]). Als solcher zeigte er für

---

[1]) Er unterzeichnet bald Löw Mayer Berlin, bald Löb Mayer Berliner, bald Löw Mayer Berliener.

[2]) Eckstein »Nachträge« S. 31.

[3]) So unterzeichnet er eine Eingabe vom 9. März 1795 an die Bamberger Behörde.

[4]) Eckstein »Nachträge« S. 34. Berlins Amtssiegel in Cassel zeigt in der Mitte einen gekrönten Löwen, über dessen Haupte im Halbkreise die Worte: Löw Mayer Berlin. Am Rande des Kreises der Titel: »Fürstl. Hessen Casselischer LO. Rabbiner.

[5]) Siehe Todesanzeige a. a. O.

[6]) Nicht 1809, wie es in Sulamith Jahrgang IV, Band I, S. 430

alle Angelegenheiten des religiösen Lebens größtes Interesse[1]). Bei den Verfügungen einer kollegialischen Behörde läßt sich der Anteil des Einzelnen an den getroffenen Entscheidungen schwer feststellen. Daß er aber von Herzen viele der neuen Verordnungen billigte, wird man aus seiner uns bekannten Stellungnahme zu einzelnen derselben, so zum Beispiel zu der Beerdigungsfrage schließen dürfen. Der Bankier Löb Gans zu Cassel war 1812 gestorben. Er hatte testamentarisch verfügt, er wünsche erst zwei Tage nach seinem Tode beerdigt zu werden. Im Widerspruch mit dem damals üblichen Brauche einer früheren Beerdigung entschied Berlin, daß der letzte Wille des Verstorbenen erfüllt werden müsse[2]). Das Konsistorium berief sich in seiner späteren Verordnung auf diese Entscheidung[3]). Auch für die Konfirmation trat er

heißt, sondern am 19. Oktober 1808 wurde Berlin Konsistorialrat (oben S. 85.) Den Angaben von Sulamith folgen Graetz, Band XI, S. 309 und Jew. Encycl. III, 78. Siehe auch Horwitz »Die Israeliten unter dem Königreich Westphalen« S. 20 ff. »A director of the consistory« (Jew. Enc. s. v.) war Berlin nicht. Es gab überhaupt keine solche Würde.

[1]) Daß Berlin »keinen Willen« mehr gehabt hätte (Graetz a. a. O.), ist eine durch nichts zu begründende Annahme, wenn er auch infolge seines hohen Alters sich vermutlich religiösen Neuerungen der Behörde gegenüber passiver verhalten haben mag als sein weit jüngerer Kollege Steinhardt.

[2]) Sulamith IV. Jahrgang, II. Band, S. 162 Anmerk. Anläßlich eines Spezialfalles (am 17. Dezember 1812 war in der Nähe von Hannover ein israelitisches Kind an dem Todestage beerdigt worden) fragt der Präfekt des Aillerdepartements zu Hannover das Konsistorium wegen des frühzeitigen Begrabens der Toten bei den Juden an. Das Konsistorium erwidert ihm ausführlich am 11. Januar 1813 und nimmt zugleich diese Anfrage zum Anlaß, um eine dringliche Verfügung an die Syndici zu erlassen, in welcher unter Hinweis auf das Staatsgesetz (Code Napoléon, Art. 77) solche frühzeitigen Begräbnisse aufs strengste verboten werden. (St. A. Hannover des. 51 XIII. Nr. 36.) Ein heftiger, langwieriger Streit wurde in dieser Frage in Mecklenburg, Preußen und Oesterreich (Graetz XI², 28, 149, 154) geführt. Vgl. ausführliches über die Breslauer Vorgänge, an denen besonders der Arzt Abraham

ein[1]). Bereits in der Instruktion für die Rabbiner vom 15. März 1809 hatte die Behörde die ihr unterstellten Geistlichen zur Abhaltung der Konfirmation verpflichtet. (§ 11 der Instruktion.) Die Verfügung vom 26. April 1809 dehnte im Gegensatze zu Dessau[2]) die Zeremonie auch auf Mädchen aus und setzte für diese das vollendete zwölfte Lebensjahr, für Knaben das vollendete dreizehnte Jahr als frühesten Termin fest. Trotz dieser Edikte scheint man in den Gemeinden des Königreichs der Einsegnungsfeier nur wenig Gegenliebe entgegengebracht zu haben. Daran scheint auch Heinemanns schriftstellerische Propagandatätigkeit wenig geändert zu haben. (Siehe unten. Fürst ist diese Schrift unbekannt geblieben.) Noch am 20. Mai 1813, also kurz vor Auflösung des Konsistoriums, ergeht ein Konsistorial-Erlaß, in welchem die Notwendigkeit dieses Aktes ausführlich begründet und seine allgemeine Einführung in ganz Westphalen angekündigt wird.[3]) Offenbar hatte man die früheren Erlasse, wie so manche anderen Verfügungen gar nicht beachtet. Demgegenüber wird die besondere Weihe, mit welcher Berlin die Feier vollzog, mehrfach hervorgehoben. Trotzdem muß die Bezeichnung »Reform-

---

Zadig, später Jeromes Leibarzt (über denselben siehe S. 92, Anm. 2 und unten), lebhaften Anteil nahm, im Aufsatz M. Freudenthals in der Monatsschrift 1893, S. 570 ff. Der Bankier Gans zu Cassel mag wohl identisch sein mit dem Löb Herz Gans, welcher unter den zehn Begründern des Casseler Israelitischen Krankenpflege-Vereins (begründet 1773) genannt wird. (Siehe die kleine Schrift »zur Fest-Feier des 100jährigen Stiftungstages« Cassel 1874). Siehe auch die Casseler Steuerliste vom Jahre 1810, Nr. 45.

[1]) Siehe Stern »Geschichte des Judentums von Mendelssohn etc.« S. 171 ff.

[2]) Dort bestand sie nur für Knaben und nur da, wo es die Eltern forderten oder gestatteten (Philippson a. a. O. S. 188).

[3]) »Wir werden also binnen kurzer Zeit die Konfirmation den Grundsätzen des in hebräischer und deutscher Sprache hier beiliegenden Religionsbekentnisses im wesentlichen angemessen, im ganzen Königreiche einführen und Ihnen die Art der Einführung mitteilen«.

rabbiner«, wie sie dem »rühmlichst bekannten, gelehrten und echtfrommen« (Sulamith IV. Jahrgang II. Band S. 162) Greise beigelegt worden ist[1]), als unangebracht betrachtet werden. Ein Hauptstück der Reform, fast die einzige, die allen Anfeindungen zum Trotz sich überall siegreich durchgesetzt hat, die deutsche Predigt nämlich, scheint er weniger gepflegt zu haben. Wohl kaum deshalb, weil er sich wie viele seiner damaligen Kollegen dazu unfähig gefühlt hätte. Hatte er doch in Bamberg dem Gerichte gegenüber selbst zugestanden, ausreichende Übung im Gebrauch der deutschen Sprache zu besitzen[2]), obwohl ihm das Gegenteil nützlicher gewesen wäre, und bezeugen doch seine Schriftsätze die Wahrheit dieser seiner Angabe durchaus. Es dürften also doch wohl religiöse Bedenken vorliegen, wenn er am 11. Februar 1808 beim Dankfeste, das der Emanzipation galt, in hebräischer Sprache predigte und Jacobsohn die deutsche Rede überließ, wohl eine der ersten in einer Synagoge von dem Verfasser gehaltenen Predigten[3]). Während

[1]) So nennt ihn Eckstein »Nachträge« S. 42. Ganz anders urteilt ein Mann wie Lazar Rießer, vgl. Zeitschrift für Geschichte der Juden in Deutschland Band I, S. 368 ff. Jacobsohn selbst sagt in seinem Bericht an den Minister Simeon (abgedruckt bei Horwitz a. a. O. S. 21) »Ich muß freimütig gestehen, daß die Wahl der Departementsrabbinen (darunter Berlin, Kalkar und Steinhardt) streng genommen nicht die Erwartungen der aufgeklärten Glaubensgenossen erfüllen wird«.

[2]) Siehe Eckstein a. a. O. S. 12.

[3]) An und für sich kommt auf die Priorität hiebei nicht so sehr viel an. Aber da Ph. Philippson »Skizzen« II. Heft, S. 185 und nach ihm Kayserling »Bibliothek jüdischer Kanzelredner« I, S. 7, Martin Philippson »Neueste Geschichte« I, 161 diese angebliche Tatsache von Wolfs Priorität als so wichtig hingestellt haben, so seien auch hier darüber einige Worte gestattet. Irrtümlich ist es jedenfalls, wenn M. Philippson Wolfs erste Rede schon in das Jahr 1805 verlegt. Sie fand vielmehr erst am 22. Oktober 1808 statt, wie die fesselnde, ausführliche Schilderung in den »Skizzen« S. 180 ff. ergibt. Die Predigt Jacobsohns, des ehemaligen Rabbiners, wurde also weit früher gehalten. (Über die Rabbinertätigkeit Jacobsohns siehe oben. Jacobsohn sprach ferner bei dieser Gelegenheit im Tempel zu

sein Adjunkt Rosenbach von Büdinger in der Leichenrede als einer der ersten Prediger gerühmt wird, findet sich von Berlin keine einzige derartige Nachricht. Als Talmudist galt er für hervorragend. Seine Werke werden in Jew. Enc. s. v. zusammengestellt. Über seine Familienverhältnisse ist wenig bekannt. Seine Frau Rechel war eine Tochter des Vorstehers Bermann Hamburger in Fürth[1]). Verschiedene Schicksalsschläge, die ihn getroffen haben, von denen uns aber sonst nichts Näheres bekannt ist, erwähnt die eine der beiden in Casseler Zeitungen erschienenen Todesanzeigen[2]). Vier Söhne hat er hinterlassen[3]). Er starb, von seiner Familie und zahlreichen Verehrern[2]) tief betrauert, am 21. Mai 1814.[4])

Cassel, nicht etwa in der mit der Schule verbundenen Synagoge. Nicht dem, Jacobsohn als Prediger allerdings weit überlegenen Joseph Wolf (Wolfs Reden rühmt auch Sulamith, IV. Jahrgang, II. Band, S. 251), sondern Jacobsohn kommt demnach das Verdienst zu, »die erste deutsche, von ihm selbst verfaßte Predigt« in einer Synagoge Deutschlands gehalten zu haben. Die Abfassung der ersten deutschen Predigten überhaupt ist freilich eine Ehre, die beiden nicht zukommt, und eine Ehre, auf die sich der Verfasser herzlich wenig einbildete. Kein Geringerer als Moses Mendelssohn selbst steht am Eingange der modernen Predigthalle durch seine zur Feier der Schlachten von Roßbach und Leuthen, sowie des Hubertsburger Friedens verfaßten, aber nicht von ihm selbst, sondern von Berliner Rabbinern gehaltenen Predigten. Mendelssohn selbst meint in einem Briefe an Lessing, über seine Predigt hätte »Doktor Slop wohl einschlafen mögen«. Noch viel früher als in Dessau und Cassel, nämlich bereits 1797, wurde übrigens in hochdeutscher Sprache in Breslau in der Synagoge gepredigt, vgl. Brann, Geschichte des Landrabbinats Schlesien S. 264 und dessen Jahrb. zur Belehrung und Unterhaltung, Jahrg. 45. (1897) S. 95 ff.

[1]) Eckstein a. a. O. S. 6. Seine Wohnung befand sich Fischgasse Ecke. Siehe weiter.

[2]) Casselsche Allgemeine Zeitung vom 27. Mai 1814, Nr. 147.

[3]) Casselsche Polizei- und Commerzienzeitung S. 578.

[4]) Sein noch vorhandenes Bild trägt die Unterschrift: L. M. BERLIN. Landrabbiner in Kur-Hessen, gest. d. 21ten May 1814. Es ist von Sal. Pinhas gemalt.

Menachem Mendel Steinhardt.

Geboren 1768 in Fürth als Neffe des dortigen Rabbiners[1]) Josef Steinhardt[1]) wurde er 1808 als Rabbiner zu Hildesheim zum Mitgliede des Konsistoriums berufen[2]). Zugleich wurde er zum Rabbiner für das Departement der Leine mit dem Amtssitz in Seesen und einem Jahresgehalt von 1200 Frcs. ernannt. Später bezog er als Departements-Rabbiner zu Warburg ein Gehalt von 500 Talern. Als Konsistorialrat hatte er ein Gehalt von ca. 618 Talern, wie die beiden anderen geistlichen Konsistorialräte. Im Konsistorium hatte er mit Berlin zusammen die theologischen Sachen zu bearbeiten[3]).

Aus Steinhardts literarischer Tätigkeit ist besonders seine Schrift »Dibre ha-Iggeret« (Rödelheim 1812) bekannt, in welcher er die durch das Konsistorium verordneten rituellen Erleichterungen zu rechtfertigen versuchte. Ähnlichen Zwecken dient seine Arbeit »Scheëlot und Teschubot Dibre Menachem« (Offenbach 1804). Auch deutsche Predigten von ihm werden erwähnt. In dem 1810 begründeten Lehrer-Seminar erteilte er den Unterricht im Talmud und Maimonides[4]). Als die Herrlichkeit des Benjamin unter den Napoleoniden, Jeromes, zusammenbrach und mit ihr das israelitische Konsistorium[5]), kehrte auch Steinhardt Cassel

[1]) Nach Mitteilung Dr. Branns war er der Neffe des damals in Fürth amtierenden Joseph ben Menachem Mendel Steinhardt (gest. am 7. August 1776.) Über Josef Steinhardt siehe Barbeck »Geschichte der Juden in Nürnberg und Fürth« S. 64 ff., Jew. Enc. XI 343. Sulamith VII. Jahrgang II. Band, S. 11 bezeichnet unseren Mendel Steinhardt fälschlich als Sohn des Fürther Rabbiners. So auch Steinschneider, Katalog der Bodleiana 1533.

[2]) »Moniteur« 1808, »Jedidja« (»allgem. Archiv des Judentums«) Jahrgang 1843. 1804 kam Steinhardt nach Hildesheim. Vorher war er in Minden. Siehe Anhang.

[3]) Oben S. 85.

[4]) Über das Seminar unten Seite 201. Über Steinhardts Predigten Sulamith IV, Bd. II, 251.

[5]) Siehe unten.

den Rücken. Am 26. April 1814 weilte er aber noch dort[1]). Am 15. Februar 1815 schreibt Konsistorialrat Heinemann an Jacobsohn nach Berlin, Steinhardt habe bei seinem Abgange nach Paderborn Heinemanns Frau den Schlüssel zu der nachmals so viel erwähnten eisernen Kiste, die die Wertpapiere der Talmudthorakasse[2]) barg, ausgehändigt[3]). Über die Tätigkeit Steinhardts in seinem neuen Wirkungskreise Paderborn, siehe den Anhang. Die mir durch freundliche Vermittlung des Herrn Waisenhaus-Inspektors Heilbrunn zur Verfügung gestellten alten Paderborner Gemeindeprotokolle verzeichnen zum Jahre 1815 die Notiz, dem Landesrabbiner Steinhardt sei ein Synagogensitz eingeräumt worden. Zum Paderborner Landrabbinat gehörte auch Neukirchen, dessen Beitrag zu dem Gehalt des Landrabbiners in den Gemeindeakten erwähnt wird[4]). In Paderborn starb Steinhardt im 58. Lebensjahre im September 1825[4]).

[1]) Brief Merkels von diesem Datum (siehe weiter).

[2]) Ein Fonds von 11320 Talern, 21 Albus, 10 Hellern, über den das Konsistorium nach langem Streit am 1. März 1810 das Verfügungsrecht erhalten hatte, und um den ein bis zum Jahre 1823 währender Streit zwischen Jacobsohn und den neuen Männern, den »Vorstehern und Deputierten der israelitischen Korporation in Kurhessen« geführt werden sollte. Siehe weiter.

[3]) Siehe unten im Anhang. Interimistisch verwaltete Steinhardt mit Berlin zusammen nach Kalkars Tode auch dessen Rabbinat Eschwege. Der Konsistorialkasse sollten dadurch 5000 Frcs. — Kalkars Gehalt — erspart werden. Durch diesen Vorschlag hoffte das Konsistorium den in Geldangelegenheiten stets so wenig entgegenkommenden Minister für die Zahlung einer Witwenpension von einem Viertel des von Kalkar bezogenen Gehaltes zu gewinnen. Trotzdem drang es mit seinem bei den bedrängten Verhältnissen der Hinterbliebenen — einiger Kinder wollen sich die Verwandten annehmen — doppelt berechtigten Antrage erst nach wiederholten Berichten durch. (St. A. Berlin, IV, B. Rep. VI, Nr. 6 und Nr. 20.)

[4]) Sulamith VII. Jahrgang II. Band S. 11 ff. Über die westphälischen Landtage, die ganz ähnlich wie in Kurhessen unter dem Vorsitz eines fürstlichen Beamten stattfanden, berichtet die Zeitschrift für vaterländische Geschichte und Altertumskunde Band X Münster 1847 S. 270 ff. Über Paderborn s. auch den Artikel in Jew. Enc. IX 454 ff.

Simon Isak Kalkar.

Über Simon Kalkars[1]) Geburtsjahr lauten die Nachrichten verschieden. In Altona 1754 oder 1756 geboren[2]), kam er 1776 nach Kopenhagen und war hier 13 Jahre lang bei Joseph Moses Wessely — vermutlich als Hauslehrer — tätig[3]). Am 20. März 1780 suchte sein Altonaer Landsmann Haendel Jacob Ruben im Verein mit Kalkar um das Privilegium nach, in Kopenhagen eine Kattundruckerei anzulegen und trat mit der Begründung dieses Unternehmens an die Spitze eines hochbedeutsamen Industriezweiges. In eine Textilaktiengesellschaft verwandelt, besteht das Unternehmen heute noch und zwar — ein eigenartiger Zufall — unter der Direktion eines Urenkels Kalkars. 1789 bewarb Kalkar sich um die Kopenhagener Lehrerstelle und erhielt sie[4]). 1803 scheint er als Rabbiner nach Stockholm übergesiedelt zu sein, ein Amt, welches er bei seiner Berufung nach Cassel noch innegehabt haben soll. In der Stockholmer Gemeindestube hängt heute noch sein Bild[5]). Seine

---

[1]) Kalkars Gestalt war für uns bisher in Dunkel gehüllt. Obige Angaben erhielt ich, soweit sie nicht die Casseler Zeit betreffen, meist durch die außerordentliche Liebenswürdigkeit des Herrn Oberrabbiners Professor D. Simonsen in Kopenhagen aus dänischen Quellen.

[2]) Der Bericht über die Kopenhagener Volkszählung von 1787 verzeichnet: Simon Isak Kalkar, 31 Jahre alt, bei den Gelehrten der jüdischen Nation. Verheiratet mit Hendel Nathan, 21 Jahre alt. Kind: Bella 4 Jahre alt. Anderswo wird sein Geburtsdatum auf den 7. Oktober 1754 verlegt.

[3]) J. M. Wessely war ein naher Verwandter des berühmten Dichters dieses Namens.

[4]) Am 1. Oktober 1789. — Am 9. Oktober des Jahres erhielt er den Geleitsbrief und damit wohl das »Bürgerrecht«.

[5]) Freundliche Mitteilung des sel. Oberrabbiners Professor Klein in Stockholm, der mich auch auf eine Erwähnung Kalkars als Stockholmer Rabbiners in קולי יעקב von Moses Hausen (Seite 36 b) erschienen 1803, aufmerksam macht. Vielleicht hatte K. vor der Casseler Zeit sein Rabbineramt in St. wieder aufgegeben. Öfteren Wohnsitzwechsel finden wir indessen auch sonst, so bei Wittersheim.

Geschäfte müssen ihn indessen noch öfter nach der Hauptstadt Dänemarks geführt haben. Denn im Nissan (5568 =) 1808 unterzeichnet er in Kopenhagen als Dritter bei einer religiösen Rechtsentscheidung. Auch im September 1807 scheint er in Kopenhagen geweilt und die Schrecken des damals durch die Engländer über die unglückliche Stadt verhängten Bombardements miterlebt zu haben[1]). In Stockholm war er Nachfolger des Rabbiners Löb Pinchas aus Strelitz[2]). In glücklichster Ehe lebend, erfreute er sich einer zahlreichen Nachkommenschaft[3]). Unter seinen Söhnen haben zwei sich als Gelehrte einen Namen gemacht[4]). Einer derselben freilich hat nach dem Tode des Vaters dem Judentum den Rücken gekehrt[5]). 1808 vertauschte

[1]) Siehe weiter die Anmerk. über Nathan Simon K. Die belagerte Stadt kann doch wohl nur Kopenhagen sein, vgl. S. 191, Anm. 2.

[2]) Mitteilung des Prof. Simonsen-Kopenhagen.

[3]) Seine Frau Hendel (Hella) war die Tochter Meier Nathans in Altona. Nach der Volkszählungsliste von 1787 war sie in diesem Jahre 21 Jahre alt, also 1766 geboren. Sie starb in Kopenhagen am 15. Dezember 1843. Aus der Ehe gingen 6 Kinder, 4 Söhne und 2 Töchter, hervor. Das älteste Kind war eine Tochter Bella, geboren 1783 (folgt aus der Volkszählungsliste von 1787). Sie heiratete später den Obergerichtsanwalt Delbanca in Kopenhagen.

[4]) Siehe S. 190, das über Nathan Simon K. Gesagte. Er war in Kopenhagen am 20. Februar 1788 geboren und starb im März 1861. Die Liste von 1804 erwähnt ihn als am 14. Mai aus Stockholm zurückgekehrt (1801 war die ganze Familie nicht in K. zur Zeit der Zählung. Vielleicht weilte sie schon in Schweden). Seine Frau hieß Fradchen Hartig, war 1786 geboren und starb 1858. Er nahm in K. eine höchst angesehene Stellung ein. Von seinen 10 Kindern lebt eine 98jährige Tochter noch.

[5]) Das jüngste Kind Christian Andreas Hermann Kalkar wurde 1803 in Stockholm geboren und starb in Kopenhagen am 2. Februar 1886. Nach dem Tode des Vaters nahm den 9jährigen Knaben sein Schwager Delbanca zu sich. Nachdem er 1819 eine Reise nach Zürich als Student unternommen hatte, ließ er sich 1823 durch den Bischof Megastor in Kopenhagen taufen. 1826 machte er sein theologisches Examen und war 1843–1886 als Pfarrer tätig. Er verfaßte zahlreiche gelehrte Schriften, darunter eine Bibelübersetzung im Verein mit anderen.

Kalkar seine Stockholmer Stellung mit der eines Mitgliedes der höchsten israelitischen Behörde im neuen Königreich Westphalen. In einem interessanten Briefe an Jacobsohn weist der berühmte, allverehrte L. J. Rießer auf Berlin und Kalker (sic) als fromme Männer hin, deren Tendenzen Jacobsohn doch seinerzeit gebilligt habe[1]). Von einer Zusammenkunft Berlins und Kalkars mit den beiden Lehrern der Dessauer Schule, Moses Philippson und Joseph Wolf, erzählt der letzteren Biograph, ohne auf einzelnes näher einzugehen[2]). Dem Zusammenhange nach zu urteilen, scheint es sich hauptsächlich um Beratungen über rituelle Streitfragen gehandelt zu haben. Kalkar wurde zugleich mit seiner Berufung als geistlicher Konsistorialrat zum Rabbiner für das Departement der Werra mit dem Wohnsitz in Witzenhausen und einem Gehalt von 2000 Frcs. ernannt. Später erscheint er als Departementsrabbiner zu Eschwege. In seinem Todesjahre 1812, am 29. Januar, nahm er in Verbindung mit Heinemann eine unangemeldete Revision der von Jacobsohn begründeten Seesener Anstalt[3]) vor, die den höchsten Unwillen ihres Direktors, des Hofrates Schott, erregte. Es ist anzunehmen, daß es sich dabei auch um religiöse Gegensätze handelte[3]). Kalkar starb am 21. Juni 1812[4]). Er hinterließ eine Witwe mit vier unmündigen Kindern[4]).

---

[1]) Zeitschrift für Geschichte der Juden in Deutschland Band I. S. 368 ff. Auch in dän. Quellen lautet der Name so.

[2]) Philippson, Biographische Skizzen, I. Heft, S. 98.

[3]) Archiv der Jacobsohn-Schule »Die Einrichtung eines jüdischen Kons.« Nr. 47. Über Schott siehe auch oben S. 88 und Anm. 1, 2, 3.

[4]) Noch kurz vor des Vaters Heimgang hatte der Präsident Jacobsohn selbst, der es in unschuldiger Eitelkeit liebte, sich gelegentlich auch als Redner beim Gottesdienste zu betätigen, einen von K's. Söhnen nebst drei anderen Jünglingen konfirmiert. Jeder der vier schien ihm in seiner Art einer solchen Auszeichnung würdig: L. Kalkar, der sich dem Handwerkerberuf widmen wollte, als Sohn seines gleich frommen, gelehrten und liebenswürdigen Kollegen im Konsistorium;

An seine Stelle im Konsistorium trat 1813 Nathanael Wittersheim, geboren 1766, der sein Amt nur etwa ein Jahr lang verwaltete und nach elfjähriger dortiger Tätigkeit 1831 als Konsistorialrabbiner zu Metz starb[1]). In dieser einflußreichen Stellung hat Wittersheim, der mit reichem jüdischen Wissen auch umfassende profane Kenntnisse verband und die französische Sprache meisterhaft beherrschte, als Begründer der französischen Zentralrabbinerschule zu Metz, als Neubegründer des dortigen israelitischen Krankenhauses wie als Schriftsteller eine erfolgreiche Tätigkeit entfaltet. Seiner Verdienste um das Hospiz gedenkt auch seine Grabschrift. Ein Werk über den Kalender unter dem Titel אמרי בינה, gedruckt in Metz 1821, entstammt seiner Feder. Einen von Kalkars Söhnen, Nathan S. Kalkar, finden wir später in Kopenhagen, wo er 1834 ein Drama über den Stoff der Josephsgeschichte[2]) und eine Sammlung hebräischer Gesänge unter dem Titel נעמי שעשועים erscheinen ließ. Eines dieser Gedichte ist dem früh verstorbenen

J. M. Rubino, der spätere berühmte Professor der Philologie an der Universität Marburg, und C. Silberschmidt, weil sie den Lehrerstand gewählt hatten und jedenfalls in das 1810 begründete Lehrerseminar eintraten. Der 4. Konfirmand war J. M. Lindenfeld aus Cassel. (Siehe »Rede des Präsidenten Jacobsohn bei der von ihm Sabbats den 8. Nissan 5572 in der hiesigen Synagoge verrichteten Konfirmation«. Cassel 1812). S. auch S. 186, Anm. 3.

[1]) Sulamith Jahrgang VII, Band II S. 432. Rev. des Ét. juives XII, 295. Der sonst ziemlich seltene Name kommt auch in der Casseler Schulgeldliste von 1811 vor. In seinem Bewerbungsgesuch um Kalkars Stelle wünscht W. seinen Buchhalterposten auch als Konsistorialrat beizubehalten. Das Konsistorium hält das unter Berufung auf Mendelssohns gleiche Tätigkeit für unbedenklich und empfiehlt die Anstellung des seit 1788 auch als Generalsyndikus für die Israeliten des Elsaß tätigen Wittersheim l'ainé mit einem Gehalte von 2000 Frcs. Er wurde durch Jacobsohn in sein Amt eingeführt und vereidigt. (St. A. Berlin IV, B. Rep. VI, Nr. 6.)

[2]) Der Titel ist גדולת יוסף. Über N. S. K. oben Seite 188, Anm. 4.

Vater gewidmet und strömt die ganze Verehrung des Sohnes in glutvollen Versen aus[1]). David Fränkel aber, sein Kollege im Konsistorium und Herausgeber der Sulamith, widmete Kalkar und den übrigen geistlichen Räten folgenden ergreifenden Nachruf: »Unvergeßlich seid ihr uns, ihr frommen, seltenen Rabbinen des Konsistoriums, die ihr diese unvollkommene Welt, in welcher Verkennung und Anfeindung oft das Los der Besseren sind und wo man das Glänzende so gern zu schwärzen sucht, nach und nach verlassen habt, und die ihr nun in Edens seligen Gefilden ruht. Gesegnet sei euer Andenken immerdar«[2]).

Jeremias Heinemann.

Heinemann war am 20. Juli 1778 zu Sandersleben geboren. Sein Vater, Meister Joachim Heinemann[3]), geboren am 25. Elul 5507, gestorben am 19. Elul 5585, More Zedek in dem anhaltschen Städtchen Sandersleben, galt als rabbinische Celebrität[4]). Vermutlich legte er schon im Elternhause »den Grund zu einigem Wissen im Deutschen, denn so streng orthodox auch Rabbi Meister war, so hielt er es doch nicht für eine Sünde, deutsche Bücher

[1]) נעי שעשועים: Kopenhagen 1834 S. 4. In »Jedidja« 1817 I. S. 57 ff. ist eine hebräische Übersetzung eines deutschen Liedes, die von Konsistorialrat Kalkar stammt, abgedruckt.

[2]) Sulamith Jahrgang VII. Band II. S. 432. Nathan Kalkar erwähnt eine rührende Episode aus dem Leben seines Vaters, wie derselbe während der Belagerung seines Aufenthaltsortes, als inmitten des Kanonendonners seine ganze Umgebung völlig fassungslos war, mit den Kindern gemeinsam die Psalmen betete. Vgl. S. 183 oben.

[3]) So gibt der Sohn selbst den Namen seines Vaters an. Siehe »Allgem. Archiv des Judentums« II. Band, Berlin 1842. Auf dem Titelblatt der Pentateuchausgabe bezeichnet Jeremias Heinemann sich als Sohn des מהורר מיינשטר. Irrtümlich faßt Horwitz a. a. O. S. 23 Anmerk. 6 den Namen auf (»wo ihr Vater Rabbiner-Meister war«). Siehe auch unten. Man nannte ihn gewöhnlich kurz R. Meister (Philippson »biographische Skizzen« Band I S. 17).

[4]) Ph. Philippson a. a. O. S. 135.

in Stunden, die zu nichts Besserem anzuwenden waren, zu lesen«[1]). Wie Jeremias Heinemann berichtet, hatte Jacobsohn ursprünglich Heinemanns Vater zum Konsistorialrat in Cassel ausersehen, dieser aber lehnte ab[1]). Er selbst war bereits in Braunschweig zu Jacobsohn als dessen Privatsekretär in engere Beziehungen getreten und scheint auch in seiner neuen Stellung von dem Präsidenten finanziell abhängig gewesen zu sein. Mit Fränkel und Kalkar zusammen hatte er die Direktion des jüdischen Unterrichtswesens im Königreiche[2]) übernommen. Diese Einrichtung bestand bis März 1812. Nach Konsistorialerlaß vom 4. März sollte, vielleicht mit Rücksicht auf die Schonungsbedürftigkeit des ein Vierteljahr später nicht mehr unter den Lebenden weilenden Kalkar, das dritte Mitglied der Schuldirektion abwechselnd einer der drei Konsistorialrabbinen sein. Heinemann hat ferner offenbar die spezielle Leitung der Kasseler Konsistorialschule innegehabt, ebenso wie dem Konsistorialrat Steinhardt die Spezialleitung des Seminars übertragen gewesen zu sein scheint[3]). Heinemann führte den ersten Lehrer Aron Rosenbach in sein Amt ein[4]), hielt bei der Eröffnung der Schule, am 15. August 1809, die eigentliche Festrede[5]), beteiligte sich selbst als einziger der Konsistorialräte beim Unterricht in der Schule[6]), soviel wir wenigstens wissen, und stellte den an der Schule fungierenden Lehrern ihre Dienstinstruktionen aus[7]). Nach dem

[1]) Vergl. Philippson a. a. O. Oben S. 85 u. Anm. 1.

[2]) Siehe oben S. 85 ff.

[3]) Vgl. unten S. 202 ff.

[4]) Das geht aus dessen Gesuch vom 23. März 1824 an die Hessische Regierung hervor. (Acta der Regierung Niederhessen Registr. B.)

[5]) Moniteur.

[6]) Verzeichnis der Lehrstunden in der vom Konsistorium der Israeliten errichteten und aus drey Klassen bestehenden Schule zu Cassel von Michaelis 1813 bis Ostern 1814. (Jacobsonschule Archiv I Fach 24).

[7]) Siehe weiter.

einzigen uns erhaltenen Lektionsplan, dem für das Winterhalbjahr 1813/14, erteilte er drei Stunden wöchentlich, nämlich zwei Stunden Religion und Moral, sowie eine Stunde Volksnaturlehre und Briefstilübungen in der kombinierten Ober- und Mittelklasse[1]). Er gehörte zu den rührigsten Mitgliedern des Konsistoriums und entfaltete eine rege Tätigkeit auf dem Gebiete der Neuorganisation des Schulwesens im Königreiche[2]). Auch als Schriftsteller war er sehr fruchtbar. In die Zeit des Bestehens des Konsistoriums fallen die Schriften שירי תהלות »Hebräische Gesänge für die israelitische Jugend«, 1810, die in erweiterter Auflage unter dem Titel »Religiöse Gesänge für Israeliten, insbesondere für das weibliche Geschlecht und die Jugend«, Cassel 1816, erschienen; »Religionsbekenntnis für Israeliten in Fragen und Antworten. Zum Gebrauche derer, welche die Konfirmation verrichten«, Cassel 1812; ferner die »Rede bei der Einweihung des Jakobstempels zu Seesen, den 17. Juli 1810« (auch französisch erschienen in dem »Dédicace du temple de Jacob à Seesen. A Brunswick. Imprimé chez Frédéric Vieweg«); תורת אמונת בית ישראל »Kurzer Katechismus der jüdischen Religion in Fragen und Antworten«, Rödelheim 1812.

Der eigentliche Verfasser dieser Gesänge, wenigstens der meisten[3]), scheint indesen der geistvolle hebräische Dichter Aron Rosenbach[3]) gewesen zu sein. Nach dem Zusammen-

[1]) Archiv der Jacobsonschule a. a. O.

[2]) 1812 beabsichtigte H. eine Reise nach Frankreich, für die er Urlaub erbat (Geh. St. A. Berlin a. a. O. Nr. 7). Nach Jost's »Geschichte des Judentums und seiner Sekten« III, 338, soll ein Casseler Konsistorialrat einen jungen Studierenden 1812 mit seiner Bitte um Unterstützung schroff abgewiesen haben. Der Konsistorialrat, dessen Verfahren der abwesend gewesene Jacobson dann durch seine gewohnte Freigebigkeit wieder gut machte, war nach dem Zusammenhang kein anderer als Heinemann, der abgewiesene Jüngling vielleicht Jost selbst.

[3]) Über Rosenbach oben. S. 184 und weiter unten. Zu Rosen-

bruch des Konsistoriums, bei dem H. als eine Art Liquidator eine große, aber für ihn selbst recht unerquickliche Rolle spielte, wandte er sich wie sein Gönner Jacobsohn nach Berlin. Hier sehen wir den viel geschäftigen Mann als Pädagogen, Schriftsteller und Herausgeber von Zeitschriften unablässig sich mühen, ohne daß ihm ein rechter Erfolg beschieden gewesen wäre[1]). Zu dem auch als Kenner des Hebräischen rühmlichst bekannten Direktor des Berliner Gymnasiums zum grauen Kloster J. J. Bellermann trat er in nähere Beziehungen. Dieser, der die Spezialaufsicht über das israelitische Schulwesen der Stadt führte[2]), sowie die Behörden überhaupt, selbst der Minister, dem Heinemann »vorteilhaft bekannt geworden« war[3]), brachten dem strebsamen Gelehrten größtes Wohlwollen entgegen. Weniger war das in weiten Kreisen des Berliner jüdischen Publikums der Fall. Die von ihm heraus-

---

bachs kontraktlich übernommenen Amtspflichten gehörte auch die Ausarbeitung von zum Schulgebrauch verwendbaren Gesängen und Gebeten, die ihm von H. übertragen werden sollte. Von R. meist verfaßt sind die von H. herausgegebenen שירי תהלות vom Verein Schochare tob. 22 Gesänge Berlin 1816; siehe auch Jedidja 1817 Bd. I 57 ff. und Allgemeine deutsche Biogr. XI, 366. Siehe Seite 191 Anm. 1, wo ein Gedicht Kalkars erwähnt ist. R. selbst in einer Anmerkung seines Kalenders (unten) bezeichnet die Rödelheimer wie die Berliner unter H.'s Namen erschienene Sammlung als sein geistiges Eigentum und als einen Teil seines ungedruckten Werkes »Kol Rinnah we-Thodah«. Die Ausg. von 1810 dagegen, die mir nicht zu Gesicht gekommen ist, nennt R. in diesem Zusammenhange nicht, ebensowenig die Casseler Ausgabe deutscher Gesänge von 1816. Heinemann hat offenbar 1810 eine deutsche und eine hebr. Ausgabe von Gesängen veranstaltet (vergl. Vorrede zu den »Rel. Gesänge«, Cassel 1816 und Buchhändleranzeige am Schluß.). An beiden, ebensowie an der Casseler deutschen Ausgabe von 1816 scheint R. keinen Anteil zu haben.

[1]) Siehe die Aufzählung seiner zahlreichen Schriften bei Fürst »Bibliotheca Judaica« I, 373 ff.

[2]) Holzman »Geschichte der jüdischen Lehrer-Bildungsanstalt zu Berlin« S. 3 ff.

[3]) Ministerialreskript vom 11. Mai 1825 Holzman a. a. O. S. 17.

gegebene Zeitschrift »Jedidja«[1]), »eine religiöse, moralische und pädagogische Zeitschrift«, als deren Mitarbeiter er auch den christlichen Rechtsanwalt und früheren Konsistorial-Sekretär Merkel zu gewinnen suchte[2]), vermochte sich nur mühsam über Wasser zu halten und verblich nach siebenjährigem Bestehen 1823. 1831 neu erschienen, ging das Blatt noch im gleichen Jahre abermals ein. Ein nochmaliger Wiederbelebungsversuch 1839 führte ebensowenig zu dauerndem Erfolg[3]). Am bekanntesten ist wohl seine Pentateuch-Ausgabe[4]) mit der Mendelssohn'schen Übersetzung und einer von dem Herausgeber selbst stammenden kurzen Erklärung באור לתלמיד. In Berlin wurde er der Mitarbeiter und Vertrauensmann des ebenso sehr durch streng religiösen Sinn wie durch weitblickende Klugheit ausgezeichneten konservativen Vize-Ober-Land-Rabbiners M. S. Weyl. So kam es, daß sich an Heinemanns Namen das kurzlebige Unternehmen des 1825 unter Weyls Ägide begründeten Lehrer- und Rabbinerseminars knüpfte. Die Unfreundlichkeit der Berliner Aeltesten gegen das neue Unternehmen, die in einem Schreiben an das Provinzialschulkollegium die neue Anstalt wegwerfend eine »Privatanstalt, die gar nicht existiert« nannten, hatte bald in der Tat eine gewisse Berechtigung. Nach wiederholten, meist vergeblichen Versuchen das Seminar zu revidieren, war es 1831 endlich den Schulbehörden nicht mehr zweifelhaft, »inwiefern Herrn Dr. Heinemanns Anstalt als ein wirkliches Seminar oder überhaupt als etwas wirklich noch

[1]) Jetzt sehr selten geworden.

[2]) Brief Heinemanns vom 27. Oktober 1817 (unten) an Merkel (Akten betreffend die Talmud Thora Kasse zu Cassel Nr. 14 in der Bibliothek der jüdischen Gemeinde Berlin).

[3]) Auch der neue Titel »Allgemeines Archiv des Judentums« zeigte sich nicht als zugkräftig. Siehe oben S. 82 Anm. 1, Jew. Enc. s. v. Periodicals IX 603, 624. Winter-Wünsche III, 861.

[4]) חומש מקור חיים Berlin 1831—33.

Existierendes angesehen werden könne«[1]). Schon 1817 hatte Heinemann den Plan einer von ihm ins Leben gerufenen Erziehungsanstalt für Knaben und Mädchen[2]) veröffentlicht, aber auch mit diesem Unternehmen, dessen literarisches Organ der »Jedidja« wurde, hatte er wenig Glück. Er starb in Berlin am 16. Oktober 1855[2]).

David Fränkel.

David Fränkel wurde in Berlin am 20. April 1779 geboren. Sein Großvater war der Berliner Oberlandesrabbiner und Kommentator des jerusalemischen Talmuds, David ben Naftali Fränkel[3]). Davids Vater, Moses Fränkel, geboren 1739, gestorben 1812, amtierte in Dessau als Rabbiner und hatte seinem Sohne eine sorgfältige Bildung geben lassen. An Fränkels Namen knüpfen sich zwei bedeutsame Schöpfungen, die Begründung der Zeitschrift »Sulamith« und die der Dessauer Freischule, der späteren Herzoglichen heute noch bestehenden Franzschule. Wie die ersten schüchternen und bald wieder fallengelassenen Versuche durch eine in hebräischer Sprache erscheinende Zeitschrift die Kultur seiner Glaubensgenossen zu heben, auf Mendelssohn zurückgehen[4]), so ist David Fränkel durch die Herausgabe der »Sulamith« der eigentliche Vater der deutschen Publizistik unter den Juden geworden[5]).

[1]) Vgl. Holzman a. a. O. 30 ff. Siehe auch Geiger »Geschichte der Juden in Berlin«, S. 173, 248 ff.

[2]) Danach ist Kayserling, Kanzelredner I, S. 411 zu berichtigen. H. ist eine Persönlichkeit, über deren inneren Wert man verschiedener Meinung sein kann. Die von ihm jedenfalls entworfenen Lehrer-Dienstinstruktionen zeugen von einem recht bedenklichen Mangel an sprachlicher Schulung; und auch von der Neigung, sich fremdes geistiges Eigentum anzueignen, wird man ihn nicht völlig freisprechen können.

[3]) Grätz Bd. XI. S. 4 ff.

[4]) Philippson in den »Skizzen« Bd. I, S. 169.

[5]) Siehe den Artikel »Periodicals« in Jew. Enc, s. v. Bd. IX.

Durch die Fülle geistvoller und gelehrter Beiträge, durch das lebendige Interesse höchstgestellter Persönlichkeiten, durch die Mitarbeit einer großen Zahl hervorragender Männer zeichnet sich die Zeitschrift vor ähnlichen, wie besonders »Jedidja« vorteilhaft aus[1]). Sie wurde das amtliche Organ des Westphälischen Konsistoriums und begleitete dessen öffentliche Wirksamkeit mit lebhaften Aeußerungen ihrer Sympathie. Sie überlebte diese Behörde aber um mehr als drei Jahrzehnte[2]). Sieben Jahre vor dem Erscheinen der »Sulamith« war von einer Vereinigung edeldenkender Männer in der Heimat Moses Mendelssohns, in Dessau, die Freischule errichtet worden. Sie war nicht die erste ihrer Art[3]), aber eine der besten. Auch in Dessau wehte der frische Morgenhauch einer neuen Zeit, auch hier waren, wie so vielfach anderswo, die Bahnbrecher des Fortschritts die Lehrer. Sie sehen sich merkwürdig ähnlich, diese Pioniere der Zukunft. Begeisterte Vorkämpfer ihrer Ideen, gingen sie in der Opposition gegen das ihrer Ansicht nach überlebte Alte oft weit über das erlaubte Maß hinaus. Aber

S. 602 ff. Die Idee zur Herausgabe der »Sulamith« hatte nach Philippson »Skizzen« a. a. O. S. 170 zuerst J. Wolf, der kurze Zeit sich auch mit Fränkel in die Redaktionsgeschäfte teilte.

[1]) Josts absprechendes Urteil über die Zeitschrift »Sulamith« schießt weit über das Ziel hinaus. Vgl. a. a. O. III, 327.

[2]) Der erste Band erschien 1806/07, der zweite 1808/09, der dritte 1810/11, der vierte 1812, 1815/16, der fünfte 1817/19, der sechste 1819/21, 1822/24, der siebente 1824/33, der achte 1833/40 und der neunte 1846.

[3]) 1778 wurde in Berlin von Freunden Mendelssohns die israelitische Freischule gegründet. Siehe Stern »Geschichte des Judentums von Mendelssohn bis auf die Gegenwart« S. 102 ff., Philippson »Neueste Geschichte des jüdischen Volkes« S. 150 ff. 1791 entstand die Königl. Wilhelmsschule in Breslau, 1799 die Franzschule in Dessau, 1801 die Industrieschule für israelitische Mädchen in Breslau, 1804 das Philanthropin in Frankfurt am Main und 1809 die Konsistorialschule in Cassel. Irrtümlich gibt Philippson a. a. O. das Gründungsjahr der Dessauer Schule auf 1786 an. Vgl. auch oben S. 89 und Anm. 2.

auch die Situationen, in die sie sich hineingestellt sahen, zeigen fast allerorts die gleichen charakteristischen Grundzüge. Überall der heftige, selbst fanatische Widerstand der Altgläubigen[1]), überall, in Berlin wie in Breslau, in Cassel nicht minder wie in Dessau, die Konkurrenz der Winkelschulen[2]), die die Schulen in ihrer Existenz bedrohten. Erfreulicherweise überall aber auch die tatkräftige, wohlwollende Unterstützung einsichtiger Regierungen. Am meisten geschah für die Dessauer Anstalt vonseiten humaner Regenten, deren besonderer Ruhmestitel seit Ratichius' und Basedows Tagen die Förderung der Jugenderziehung war. Mit Hilfe der Behörden, tüchtiger Lehrer, wie Moses Philippson[3]), Joseph Wolf[3]), Salomon Lax[4]), gelang es der Umsicht und besonnenen

[1]) Über die Breslauer Kämpfe siehe die ausführliche Abhandlung Freudenthals »Die ersten Emanzipationsbestrebungen der Juden in Breslau« (»Monatsschrift« ed. Brann 1893).

[2]) Horwitz »Geschichte der Franzschule« S. 10 ff., Freudenthal a. a. O. S. 472, »Festschrift zur Jahrhundertfeier des Philantropins« Frankfurt a./M. 1904, Seite 48, Vgl. S. 32 daselbst. Sowohl das Konsistorium in Cassel, wie später das Vorsteheramt der Israeliten von Niederhessen erstrebten ein Verbot der Winkelschulen. Am 4. März 1812 ersucht das Konsistorium die Präfekten »aller Orten, wo geprüfte Lehrer von uns angestellt sind«, die Winkelschulen zu verbieten· »Nichts ist gewisser«, schreibt es, »als daß unsere öffentlichen Schulanstalten an ihrem Emporkommen äußerst durch die vorhandenen Winkelschulen gehindert werden.« Das Verbot ward in Hannover erlassen und im Departementsblatt abgedruckt. (Staatsarchiv Hannover Des. 51 XIII. Nr. 36). Am 30. November 1810 schreibt Konsistorialrat Berlin dem Maire von Cassel, »wie hier keine Privatschule existiert, sondern daß viele Hausväter die Privatlehrer zum Unterrichte ihrer Kinder täglich in ihrem Hausse kommen lassen«. (Städt. Archiv zu Cassel M. 1100). Daraus geht wohl hervor, daß auch für Cassel ein solches Verbot bestand. Vgl. auch die Königsberger Zustände um 1820 (Vogelstein »Beiträge z. Gesch. des Unterrichtswesens in der jüdischen Gem. z. K., S. 24 f).

[3]) Ihre Biographien bei Philippson »Skizzen« Bd. I.

[4]) a. a. O. S. 56.

Klugheit Fränkels, das Werk der Jugendbildung zu immer höherer Blüte zu bringen. Durch die Berufung ihres Direktors als Konsistorialrats nach Cassel im Jahre 1808 litt die Anstalt vorübergehend stark[1]), zumal Fränkel erst nach der Auflösung des Konsistoriums nach Dessau zurückgekehrt zu sein scheint. Aber sein seltenes organisatorisches Talent und seine mit Energie gepaarte Klugheit, sowie seine außerordentliche Beliebtheit beim Herzog ließen ihn alle Schwierigkeiten glücklich überwinden. Am 5. November 1849 fand gleichzeitig mit dem 50jährigen Amtsjubiläum des Direktors die Umwandlung der Franzschule in eine Staatsanstalt statt. Über Fränkels Tätigkeit im Konsistorium sind wir naturgemäß weit weniger unterrichtet Aus verschiedenen Eingaben an die Herzogliche Regierung können wir aber entnehmen, wie ernst es Fränkel mit der ihm in Cassel gestellten Aufgabe nahm. Er überlebte die Umwandlung der Dessauer Anstalt im Ruhestande noch ungefähr 15 Jahre, nahm den lebhaftesten Anteil an der Emanzipationsfrage, deren Lösung für die Juden Anhalts ihm zum großen Teil zu danken ist[2]), und starb »alt und lebenssatt« am 18. Mai 1865 zu Dessau.

III. Das Schulwesen im Königreich.

Das Konsistorium entfaltete in den wenigen Jahren seines Bestehens eine überaus rege Wirksamkeit, die durch

[1]) »Geschichte der Franzschule« S. 17. Philippson »Skizzen« Bd. I, S. 106.

[2]) Horwitz »Die Emanzipation der Juden in Anhalt-Dessau« S. 9. In der hiesigen Landesbibliothek befindet sich außer einer großen Zahl anderer Seltenheiten aus westphälischer Zeit eine am 31. Oktober 1817 in der Franzschule gehaltene Ansprache Fränkels. — Welches großen Ansehens sich F. weit über die Grenzen seines engeren Vaterlandes hinaus erfreute, bezeugt zum Beispiel ein Schreiben der Königsberger Gemeinde an ihn vom Jahre 1820 mit der Bitte, ihr »ein zweckmäßiges Subjekt zur Stelle eines Religionslehrers« zu empfehlen. (Sechsunddreißigster Bericht über den Religionsunterricht der Syn. gem. zu K. i. Pr. S. 10).

reichhaltiges, aber an den verschiedensten Orten verstreutes Aktenmaterial hinreichend illustriert wird[1]). Die mir zur Verfügung stehende sehr karg bemessene Zeit, sowie andere Umstände gestatteten mir bisher nur die Bearbeitung eines Teiles dieses Stoffes. Ich hoffe später in der Lage zu sein, ein vollständigeres Bild des vom Konsistorium Erstrebten und Erreichten zu zeichnen, als mir jetzt vergönnt ist.

Die Aufgabe, dem Judentum neue, der Zeit entsprechende Formen zu schaffen, stand klar vor der Seele der Mitglieder des Konsistoriums. Wie es Wessely und Friedländer, wie es andere Jünger Mendelssohns getan hatten, gingen auch sie von der Schule aus[2]). Die Verhältnisse waren ganz trostlos. »Es ist hier nicht eine einzige jüdische Schule für Kinder,« sagt ein christlicher Regierungsbeamter in Breslau, »sondern einige pohlnische, einfältige Juden, die sich für Gelehrte ausgeben, weil sie einige Seiten im Talmud auswendig gelernt, bringen den Kindern das äußere der Religion bei, an Herzensbesserung und Pflichtenübung wird nicht gedacht«[2]). Eine Denkschrift des Konsistoriums[3]) schildert die Zustände im Königreich mit ganz ähnlichen Ausdrücken. Auch hier war keine einzige wirkliche Schule vorhanden. Schulen zu gründen, »Religions- und Schullehrer anzustellen, zweckmäßige Lehrbücher einzuführen, sahen deshalb Jacobson und seine Genossen als ihre bedeutungsvollste Aufgabe an. Ein Rabbiner- und Lehrerseminar sollte in Cassel errichtet werden[4]). Wie bereits 1797 in Breslau das

[1]) Es ist ein vollständiger Irrtum, wenn Amram (»Wie ist die israelitische Schule entstanden?« Cassel 1898, S. 14) und andere die Konsistorialakten für verloren gehalten haben. Es ist im Gegenteil eine Überfülle von Stoff vorhanden, die des Bearbeiters noch harrt.

[2]) Über Friedländers und der Mendelssohnschen Schule Verdienste um den Jugendunterricht siehe Stern a. a. O. S. 106. Über Breslau vergleiche »Monatsschrift« a. a. O. S. 191. S. auch Anhang.

[3]) »Die Israeliten im Königreich Westphalen« S. 70.

[4]) Konsistorialerlaß vom 26. April 1809. (Geheimes Staatsarchiv

dort projektierte, aber nicht zustande gekommene Lehrerseminar im Anschluß an die Wilhelmsschule gedacht war[1]), so plante man in Cassel die Verbindung des Seminars mit einer öffentlichen Volksschule, die zugleich als eine Art Präparandie den Unterbau des Seminars und die Vorbereitungs-Anstalt für dasselbe darstellen sollte[2]).

Das Seminar.

Durch Erlaß vom 1. Oktober 1810[3]) zeigte das Konsistorium die Begründung eines Seminars an. Die schon am 26. April 1809, sowie am 7. Juli desselben Jahres angekündigte Anstalt war am 23. September 1810 wirklich eröffnet und durch Herrn Konsistorialrat Steinhardt der Unterricht im Talmud und Maimonides angefangen worden[3]). Plan und Einrichtung eines solchen Institutes, das in der Geschichte des modernen Judentums ein völliges Novum darstellte, waren Gegenstand sorgfältigster Beratung gewesen[4]), sind uns aber leider ein

Berlin, Rep. 6, IV. B.) »so sei unser erstes Augenmerk auf die Bildung und den Unterricht der Jugend gerichtet« »wie wir nicht weniger allhier in der Residenz Cassel eine Lehr- und Bildungsanstalt für künftige Rabbiner und Schulmänner errichten werden«.

[1]) Freudenthal a. a. O. S. 480 Anmerk. 2.

[2]) Siehe weiter.

[3]) »Sulamith«, Bd. III, S. 383. Daraus bei Amram a. a. O., Oppenheim »warum soll die israelitische Elementarschule Hessens erhalten werden?« S. 6 f., Horwitz a a. O. S. 73, Stein »Bericht über seine fünfundzwanzigjährige Amtstätigkeit« Cassel 1891 S 6 ff. Die gedruckte Bekanntmachung auch in mehreren Staatsarchiven, so zu Hannover und Berlin.

[4]) »Die Errichtung des Seminars betreffend, so muß dies vorläufig hier in Cassel etabliert werden; da aber natürlicherweise von diesem Etablissement erst bestimmt werden muß, worauf die Theologie der jüdischen Religionspartei sich gründet, welches bis diesen Augenblick noch gar nicht im reinen war, so hat das Konsistorium darüber mehreremale deliberiert und die Vorschläge, welche der Präsident Jacobson in dem unter 2 beiliegenden Aufsatze gemacht hat, angenommen (sic)«. (Aus dem sehr ausführlichen Bericht an den Minister des

Geheimnis geblieben. Recht unklar erscheinen uns die über Rabbiner- und Lehrerbildung in dem Bericht an den Minister vom 12. März 1810 niedergelegten Anschauungen[1]). Sonderbarerweise kehrt die auf gleichartigen Ideen über die Bildungsziele beider Anstalten beruhende Vermischung von Rabbiner- und Lehrerseminar nicht bloß in dem 1824 vom Vorsteheramte eingereichten Seminarlehrplan-Entwurf, sondern selbst auch in dem anfangs gehegten Plan zu der ersten eigentlichen Rabbiner-Bildungsanstalt in Deutschland, dem Breslauer Seminar, wieder[2]). Daß außer Steinhardt, der nach dem Tableau von 1811 den Unterricht unentgeltlich erteilte, noch andere Lehrer am Seminar beschäftigt waren, wird man nicht bezweifeln und schon aus der verhältnismäßig geringen Stundenzahl, die für einzelne Lehrer in dem einzigen uns erhaltenen Schulstundenplan angesetzt ist, schließen dürfen. Diese Lehrer waren eben vermutlich an beiden Anstalten beschäftigt. Außerdem werden sich auch andere Mitglieder des Konsistoriums am Unterrichte selbst beteiligt haben[3]). Das

Inneren vom 12. März 1810. Geheimes Staatsarchiv Berlin Rep. 6, IV. B., aus welchem übrigens auch hervorgeht, daß das Konsistorium dreimal wöchentlich Sitzungen abgehalten hatte, deren jede fünf Stunden dauerte).

[1]) Siehe »Israeliten unter dem Kgr. Westph.« S. 54 f.

[2]) Siehe »Geschichte des jüdisch-theologischen Seminars, Festschrift zum fünfzigjährigen Jubiläum« von Dr. Brann. In der Zeitschrift »Jedidja«, Jahrgang I, S. 140 ff. entwickelt der Herausgeber Heinemann (Siehe über denselben oben S. 191 ff.) den Lehrplan seiner 1817 in Berlin begründeten und mit einer »zur eigentümlichen Ausbildung israelitischer Schul- und Volkslehrer« bestimmten Selekta verbundenen Lehranstalt. Möglich, daß dieses Unternehmen eines ehemaligen Konsistorialrates, möglich auch, daß der vom israelitischen Vorsteheramte der Niederhessischen Regierung eingereichte Entwurf uns wenigstens eine ungefähre Vorstellung vom Seminar des Konsistoriums zu geben vermag. Über den Plan des Vorsteheramtes siehe Stein a. a. O.

[3]) »Sulamith« Jahrgang III, Bd. I, S. 11 »Zur Bildung einstiger Israelitischer Volks- und Schullehrer wird hierselbst ein Seminarium

Seminar wurde mit nur fünf Seminaristen eröffnet, während man ursprünglich auf zehn gerechnet hatte[1]). Die Namen der ersten Seminaristen sind uns erhalten geblieben[2]). Sie hatten ihre Vorbildung in der 1809 begründeten Schule empfangen[3]). Von nur im Seminar getriebenen Lehrfächern wird außer Talmud und Maimonides noch Musik erwähnt[3]).

Die Konsistorialschule zu Cassel.

Am 15. August 1809, am Geburtstage Napoleons, wurde die Schule feierlich eröffnet[4]). Mehrere Lieder, darunter ein von dem berühmten Kanzler der Universität Halle, Niemeyer[4]), gedichtetes, wurden gesungen und von Berlin und Heinemann Reden gehalten[5]). Die neue Schule,

errichtet, an welchem die Mitglieder des Königlichen Konsistoriums der Israeliten den Unterricht theils leiten, theils selbst ertheilen werden«. Vgl. das Tableau von 1811 im Anhang.

[1]) »Sulamith« a. a. O. Das Konsistorium hatte sich »aus sämtlichen Departements ein Verzeichnis von allen vorhandenen Waisen männlichen Geschlechts, sowie von solchen Eltern, die nicht im Stande sind, ihre Kinder zu erhalten, einschicken lassen und hieraus eine Verloosung von 50 vorgenommen.« Von diesen Kindern sollten »25 zu Handwerkern bestimmt, 15 zu Wissenschaften und zum kaufmännischen Stand« und 10 im Seminarium zu jüdischen Theologen und Schullehrern gebildet werden. Diese Verlosung hat am 30. November 1809 stattgefunden. Bericht vom 12. März 1810.

[2]) Amram a. a. O. gibt irrtümlich, jedenfalls nach »Sulamith« (Vgl. Anmerk. 26) 10 statt 5 an. Die Namen sind: G. Katzenstein-Holzminden, S. G. Grünhut-Bebra, E. S. Fuchs-Stadtlengsfeld, J. B. Blith-Stadtlengsfeld (Horwitz a. a. O. irrtümlich Blüth) und Hirsch Löwenheim-Gehaus. (Geheimes Staatsarchiv, Berlin Rep. 6, IV B. Nr. 8.)

[3]) »Sulamith« a. a. O. S. 383. Siehe Tableau von 1811 im Anhang.

[4]) Moniteur vom 5. September 1809. Horwitz a. a. O. gibt irrtümlich das Jahr 1810 als Gründungsjahr an. Über Niemeyer siehe oben S. 85.

[5]) Die Eröffnung war anfangs für den 1. August in Aussicht genommen. Siehe Anhang. Zu Beginn der Feier wurden vier und am Schlusse die fünfte Strophe eines Liedes gesungen.

die erste öffentliche Volks-Schule Hessens und eine der ersten in Deutschland, war keine Freischule, wie die Schwesteranstalten fast alle es waren, sondern sah neben einer größeren Zahl von Freistellen für Kinder unbemittelter Eltern ein mäßiges Schulgeld vor. Sie wurde nur von Knaben besucht. Für die armen Kinder und Waisen war eine Erziehungsanstalt in Verbindung mit der Schule eingerichtet[1]). Die Anmeldungen liefen zahlreich ein. Die Schülerzahl betrug 1810 »einige und siebzig«, gemäß Bericht des Konsistoriums, nach »Sulamith« a. a. O. 76, in drei Klassen unterrichtete Kinder. Bei der 1810 auf Veranlassung des Maires von Cassel angestellten Enquête sollen sogar 96 durch acht Lehrer unterrichtete Kinder vorhanden gewesen sein[2]). 1811 war die Schülerzahl auf 100 gestiegen. Mit der Anstalt war eine Synagoge verbunden, in welcher neben hebräischen auch deutsche Gebete zum Vortrag gelangten, deutsche Lieder gesungen und bei dem allsabbathlichen Jugendgottesdienste durch einen der Konsistorialräte Predigten gehalten wurden[3]). Das Schullokal

[1]) Siehe weiter. Von den ausgelosten fünfzig Kindern wurden aus Ersparnisgründen fünfundzwanzig in der Jacobsonschule zu Seesen (vgl. oben S. 89) untergebracht. Auch die von Jacobsons Schwager gestiftete Samsonschule zu Wolfenbüttel wollte mehrere aufnehmen. (Geheim. Staatsarchiv Berlin a. a. O.) So hoffte das Konsistorium die fünfzig armen Kinder mit 6000 Talern unterhalten zu können. Nach »Sulamith« a. a. O. S. 9 genossen 24 Kinder in der Schule den Unterricht frei.

[2]) Nach Knabe in der »Zeitschrift für hessische Geschichte« Jahrgang 1893, S. 12, Festschrift »Vorgeschichte der Oberrealschule«, Kimpel »Hessisches Volksschulwesen« Bd. I, S 34 wären nur Religion und Hebräisch Gegenstände des Unterrichtes gewesen. Davon kann nicht die Rede sein. Siehe weiter und »Sulamith« a. a. O. (»außer dem Unterrichte in den verschiedenen nötigen Kenntnissen«).

[3]) Siehe »Sulamith« a. a. O., Philippson »Skizzen« I, S. 97, Kayserling »Kanzelredner« Bd. I, S 13. Gelegentlich sprachen wohl auch andere Gelehrte. So berichtet uns dies Philippson a. a. O. I, S. 92, Kayserling a. a. O. von dem bekannten Hebraisten Salomon Cohn.

befand sich 1812 am Zeughausplatz[1]). Später wurde die Schule in das Rosengartsche Haus verlegt[2]). Auf diese Verlegung des Schullokals dürfte sich ein kleines Schriftchen von 1813 beziehen, das die »Gesänge bey Einweihung der Konsistorial-Schul-Synagoge zu Cassel« enthält. Vor eine sehr schwierige Aufgabe sah sich das Konsistorium gestellt, als es sich darum handelte, tüchtige Lehrer anzustellen. »Von Dan bis Beerseba«, schreibt David Friedländer am 17. Dezember 1802 an Wolfssohn, »ist, mit den Propheten zu reden, alles öde und leer. Die Betrachtungen, die sich bey diesem Mangel an Erziehern und Lehrern bey unseren Mitbrüdern darbiethen, sind gewiß nicht von der heiteren Art. Es kann aber auch gar nicht fehlen. Auf der einen Seite haben junge Leute unserer Religion, die sich dem Erziehungsfache widmen, gar keine Aussicht auf ihr Alter; von der anderen werden sie je länger je weniger gesucht. Der orthodoxe Jude will einen Pohlen zum Erzieher, und der nicht orthodoxe Vater schickt seinen Sohn in die christliche Schule, dergestalt, daß der Lehrerstand bey uns durchaus ganz eingehen muß[3]). Ganz ähnlich lautet die Klage des Konsistoriums im Berichte an den Minister[4]). »Was den Punkt der Schulkosten betrifft, so hat das Konsistorium bis jetzt nur wenig tüchtige Männer gefunden, die ihres Amts bewährt sind. Diejenigen, die es angenommen, hat es nur zur Probe und provisorisch

[1]) Heute Töpfenmarkt. Hassel und Murhard »Westphalen unter Hieronymus Napoleon, Bd. I, S. 100. Dem K. selbst wies der Minister im Meßgebäude ein Amtslokal an. St. A. M. a. a. O. Nr. 4.

[2]) Brief Rosenbachs an Heinemann vom 20. März 1814. Siehe weiter Abschnitt IV. In der Schulgeldliste für 1811 und der Steuerliste für 1810 kommen mehrere Familien dieses Namens vor. Das Casseler älteste Adreßbuch von 1819 nennt ebenfalls mehrere dieses Namens. Die Namensform ist dort Rosengarten.

[3]) »Monatsschrift« 1893, S. 480, Anm. 2.

[4]) Geheim. Staatsarchiv Berlin, Rep. 6, IV. B., Nr. 8. Vgl. bei Schlesinger im Anhang.

zugelassen, damit es, wenn diese nicht brauchbar gefunden werden, keine Verabschiedung nachzusuchen hat.« Das Gehalt war nicht gerade verführerisch[1]). Um die Lehrer etwas besser zu stellen, verband man das Amt mit dem des Rabbinatsadjunkten und honorierte letzteres Amt besonders. Ferner war man bestrebt, den Casseler Lehrern freie Dienstwohnung zu gewähren, da die Hausmieten in dieser damals teuersten Stadt Europas beinahe das ganze Gehalt verschlangen. Am 2. April 1812 erklärt das Kon-

---

[1]) Lehrer Gerber in Hildesheim bezog 1811 55 Taler. Lehrer Warenheim daselbst erhielt an Gehalt und Pension 66 Taler. (Staatsarchiv Hannover Des. 51, Nr. 36). Kimpel freilich »Geschichte des hessischen Volksschulwesens im 19. Jahrhundert«, Bd. I, S. 32ff., findet die Gehälter im Vergleich mit denen der christlichen Lehrer nicht allzu niedrig und berechnet aus dem für achtzig jüdische Volksschullehrer veranschlagten Etatstitel von 20000 Frcs. ein Durchschnittsgehalt von 250 Frcs. = 200 M. jährlich. Im Hannöverschen bezogen von 300 christlichen Elementarlehrern 150 mehr als 300 Frcs., 56 mehr als 500 Frcs., einer in einer Ortschaft bei Dransfeld 27 Frcs. (!) Siehe Thimme »Geschichte des Kurfürstentums Hannover«, Bd. II, S. 261. Im Hessischen scheint es viel schlimmer gewesen zu sein. »Wie läßt sich erwarten, daß sich dem ehrwürdigen Geschäft der Jugendbildung viele tüchtige Männer widmen sollten, wenn das Schulamt keine anderen Aussichten als die des Elendes und Kummers darbietet.« »Zu Stellen, welche 20 bis 50 Thaler jährlich eintragen, — und solcher Schulstellen gibt es in unserem Vaterland genug — Subjekte erwarten, welche Talente und Kenntnisse besitzen?« (Münschers Magazin für Kirchen- und Schulwesen« 1803, II. Heft S. 100. Kimpel a. a. O. citiert die Stelle sehr ungenau.) Vergleiche auch Münschers Magazin a. a. O. Seite 91 im IV. Heft. Daß 80 israelitische Schullehrer im Königreich wirklich angestellt worden wären, (Kimpel a. a. O. S. 32) ist höchst unwahrscheinlich. Bei dem doppelten Mangel an Lehrern (siehe oben S. 205) und Geldmitteln konnte mit Schulreformen, wie überhaupt im Westphälischen, so ganz besonders bei den Israeliten nur äußerst langsam und vorsichtig vorgegangen werden. In dem Leben des ersten Generaldirektors für den Unterricht, Johannes von Müller, macht sich diese ewige Geldnot im Königreich in einer geradezu tragischen Weise immer und immer wieder geltend. Auch sein Nachfolger Leist hat ewig mit der gleichen Kalamität zu kämpfen.

sistorium dem Minister, wirklich brauchbare Lehrer, die es anstellen wolle, fänden das Gehalt so niedrig, daß sie die Schulstellen entweder nicht annähmen oder bald wieder verließen. Die eifrigen und energischen Bemühungen des Konsistoriums begegneten aber auf keinem Gebiete einem so lebhaften, so hartnäckigen und so andauernden Widerstande seitens der einzelnen Gemeinden wie auf dem finanziellen. Man scheint garnicht bedacht zu haben, von welcher ungeheuren Abgabenlast die Gleichberechtigung der Konfessionen die Juden erlöst hatte, und wie federleicht demgegenüber die neu zu tragende Steuerlast wog. So sollte in Osterode a. Harz ein zugleich als Lehrer fungierender Kantor mit dem auch für die damalige Zeit keineswegs fürstlichen Gehalt von 100 Talern angestellt werden. Mehrere Gemeindemitglieder hielten ein Gehalt von 40 Talern für völlig ausreichend und den Kantor für überhaupt überflüssig. Die Gemeinde wendete sich natürlich an die höheren Instanzen, am 26. August 1813 an den Minister. Der Streit endete mit der Einsetzung eines besonderen Lehrers[1]). Im gesamten Bezirk Einbeck war kein einziger Jude, der sich über seine Steuerveranlagung nicht beschwert hätte. Es regnete Beschwerden über die jüdische Oberbehörde. In Cassel wurden trotz der auch hier herrschenden schwierigen Verhältnisse die im September 1810 dem Minister vorgeschlagenen und am

[1]) Über Osterode und die höchst unerquicklichen Streitigkeiten daselbst, in die auch der Rabbiner verwickelt war, siehe Staatsarchiv Hannover a. a. O. Nr. 35. Vgl. Thimme a. a. O. S. 235. Es war jedenfalls ein Fehler, dem Rabbiner bei der westphälischen Steuergesetzgebung eine einflußreiche Stellung in der Einschätzungskommission einzuräumen. (Siehe weiter.) Er wurde dadurch in den Streit und Hader der Parteien, über denen er hätte stehen sollen, mit hineingezogen, und viele äußerst peinliche Vorgänge waren die notwendige Folge davon. Die Autorität des Geistlichen mußte in bedenklicher Weise dadurch leiden. Über Einbeck siehe auch Thimme a. a. O. Cf. im Anhang bezügl. Paderborns.

22. September von ihm bestätigten drei Lehrer der Konsistorialschule mit einem weit höheren Gehalte, als dem Durchschnitt entsprach, angestellt. Es waren Aaron Rosenbach[1]), Moses Jakob Benlevi[2]) und Raphael Hanno[2]).

[1]) Vorgeschlagen am 10. September zum Rabbineradjunkten und Schullehrer. Er bezog im ganzen 250 Taler, wovon 75 Taler, später 100 Taler für seine Tätigkeit als Adjunkt in Anrechnung gebracht wurden.

[2]) Benlevi und Hanno werden am 17. Sept. 1810 mit dem Bemerken vorgeschlagen, daß sie schon seit geraumer Zeit das Amt verwalten. Siehe über sie, sowie über die Lehrer der Schule überhaupt, die beiden im Anhang mitgeteilten Tabellen von 1810 u. 1811.

(Fortsetzung folgt.)

Die Darstellung der Juden im deutschen Roman des zwanzigsten Jahrhunderts.

Von Josef Bass.

(Fortsetzung.)

Die Darstellung der Juden bei Jakob Wassermann.

Ebenso zwingend sind etwa folgende Sätze: »Betrachten Sie nur einmal eine Erscheinung wie Richard Wagner. Wie aufgedonnert, wie asketisch (Richard Wagner asketisch, wer lacht da?) wie mönchisch, wie schmerztrunken, wie jüdisch! Daher auch sein rasender Haß gegen das Judentum.« »Und doch! und doch!« schließt die Tirade, »es ist mir, als müsse gerade aus den Juden einmal ein großer Prophet aufstehen, der Alles wieder zusammenleimt.« Es ist eine Antizipation für Agathon. Und das Ergebnis dieser Erörterungen? Nieberding entgegnet wörtlich: »Es ist sonderbar wie Alles, auch das Bedeutende und Wichtige, gering erscheint, wenn man es mit dem eigentlichen Sinn des Lebens vergleicht.« Und als Bojesen mit Recht, wie auch wir es tun, fragt: »Aber was ist der eigentliche Sinn?« erklärt Nieberding — und das ist offenbar der Weisheit letzter, wenn auch gänzlich unverständlicher Schluß: »Ach, ich meine nur Alles zusammengenommen, gegen das Unendliche betrachtet. Symbol, Symbol, alles nur Symbol.« Was das aber mit der ganzen langen Auseinandersetzung zu tun hat, in der es sich doch um die Juden und ihren Einfluß im Guten und Bösen handelt, verstehe ich, offen gesagt, nicht; der Tiefsinn ist so tief, daß ich ihn nicht herauszuholen vermag. Hier sei in parenthesi noch vermerkt, daß Nieberding von seiner eigenen Schwester Cornely sinnlich geliebt wird — der

Vater war ein Sklavenhändler in Amerika gewesen — so daß sie sich blutig geißelt, um die Sinnlichkeit zurückzudrängen. Sie weiß sich jedoch später zu trösten.

Am andern Tage kehrt Agathon — die vielen, meist unvermittelten Sprünge sind nicht meine Schuld, ich folge der Erzählung — ins Dorf zurück und in das Haus der Frau Olifat. Monika gibt ihm zu verstehen, daß sie durch Gudstikker gefallen ist. Das darf uns nicht überraschen. In den Juden von Zirndorf und in Renate Fuchs fallen alle jüdischen (und beiläufig alle nichtjüdischen) Mädchen; es gibt unter ihnen keine Keuschheit; W. (oder ausgeschrieben Wassermann) kennt eben als Jude sein Volk sehr genau.

Wieder ganz unvermittelt — ich vermute nur, daß er wie Buddha, bevor er Religionsstifter wird, möglichst viel Elend sehen muß — trifft Agathon eine vertriebene russische Judenfamilie, die vor Hunger und Elend nicht weiter kann. Er veranlaßt ihre Unterbringung, und in der Nacht, die folgt, kommen die Gedanken. Ich glaube aber, sie wären besser nicht gekommen; sie sind von derselben Güte wie die früheren. Nämlich, »er empfand eine eherne Zusammengehörigkeit mit seinem Volk, und doch haßte er dieses Volk jetzt mehr als je. (Warum?) Er haßte die Frommen und haßte die, die sich des religiösen Gewandes entäußert hatten (also auch sich??) und wie Trümmer eines großen Baues verloren auf dem Ozean des Lebens trieben, verachtet oder mächtig, doch auf jeden Fall Schmarotzer auf einem fremden Stamm. Inmitten fremden Lebens ein fremdes Volk, voll gezwungener Fröhlichkeit in einem unsichtbaren Ghetto. Der alte Herrlichkeitsgedanke ist verrauscht und mit den Spuren zweitausendjährigen Elends am Leibe spielen sie die Herren und bedecken ihre Wunden, ihre Unzulänglichkeit, die Schmach der Unterdrückung mit einem Mantel von Gold. Und er haßte auch die andern, diese ungroßmütigen Gastgeber mit ihrem Munde voll

Lügen und Phrasen und trügerischen Gesetzen und scheinheiligen Göttern. Und er haßte die Zeit, die sinnlos hinrollende, atemlose Zeit, die Hoffnung gibt, um sie nur mit dem Tode einzulösen. . . .« (Man vergesse ja nicht, daß es die Gedanken und Gefühle eines siebzehnjährigen Jungen sind.) Gleichwohl erfüllte ihn die ungeheuerste Sehnsucht nach dem Leben irgendwo da draußen, und er beschloß auszugehen, wie einst David, der sich ein Königreich gewann.« Und so verläßt er seine Familie, trotzdem daß — oder gerade weil — sein Vater auf den Tod liegt, »denn zwischen ihm und seinem Vater durfte kein Band mehr sein.«

Bojesen hat mit seiner Stellung jeden Halt verloren. Ich würde das nicht anführen, wenn nicht eine Folge davon wäre, daß er nun Stunden gibt und von einem atheistischen jüdischen Witwer, dessen Kinder er unterrichtet, ein Buch Gudstikkers erhält, in dem er »viel Gewandtheit der Darstellung, viele blendende Einzelheiten, viel Wollen, das nicht zur Kraft entwickelt war, findet, und jenes wunderbare Spiel mit Natürlichkeit, jene überspannte Romantik der Gefühle, die sich um einfache Wirkungen herumlügt, weil sie des Einfachen nicht fähig ist.« Ich sage, ich führe das an, weil es m. E. eine treffende Selbstkritik der »Juden von Zirndorf« ist.

Agathon hat sich nach Nürnberg gewendet. Hier ist es einem Herrn Estrich mit Nieberdings Geldunterstützung gelungen, Gold, wirkliches Gold zu machen. Im Rausch des Entzückens über die Erfindung, die jedes Elend stillen könne (wirklich?), stürzt er aus dem Hause und wirft sein noch vorhandenes Geld unter die Bewohner eines Armenviertels. Die Nachricht verbreitet sich, immer mehr Pöbel strömt zusammen, ein Aufruhr entsteht, der zuletzt in dem Schrei: »Nieder die Juden!« gipfelt. Militär muß eingreifen, die Menge flüchtet sich in die Lorenzerkirche. Die Soldaten wollen nachdringen. Da taucht vor ihren Augen Agathon auf. Die Soldaten bleiben erstaunt stehen. Auf einmal

schlägt ein Blitz in den Turm; es war, nicht nur symbolisch, ein Gewitter heraufgezogen. Feuerwehr rasselt heran. Agathon steigt auf eine Bank und gellt hinaus in den Raum mit einer Stimme, als ob es gälte, über den ganzen Erdkreis hinzuschreien: »Laßt sie brennen, die Kirche!« Er ruft es noch einmal und — diesmal ist es symbolisch. Ein Priester stürzt auf ihn zu. Agathon entflieht und zieht nun — siehe Buddha! — im Lande umher. Geld braucht er keins. Die Leute geben ihm, was er braucht, sie sind in hohem Grade von ihm eingenommen. »Er hatte eine außerordentliche Milde, zu lächeln. Er war schön und groß. Nie grübelte er, sondern träumte nur. Sein Blick hatte etwas von dem unbestimmten Blick eines Pferdes edler Rasse.« Das ist also das höchste Ideal.

Er kehrt aber doch in die Stadt zurück und findet auch Jeanette, die gleichfalls wieder in die Heimat gekommen ist, weil der König — es ist der unglückliche Ludwig II. — sie zu sehen wünsche. Sie philosophiert mit Agathon: »Daß wir beide Juden sein müssen! Ich fühle das ganze Alter des Judentums auf meinen Schultern und alle seine Verbrechen, alle seine Leiden. Ich habe alle seine Fehler in mir; ich bin der pure Verstand und die pure Schwäche. Ich bin grüblerisch und scheu, feig und frech, ich liebe die Nacht und das Orgelspiel und bin gern geistreich, wie du siehst. Und du? . . . Wie kommst du zu uns mit deiner reinen Stirn?« Dazwischen einige lüsterne Szenen und dann die Frage: Wer bist du? Was willst du? Nun, er will, ein umgekehrter Christus, den Menschen den Himmel nehmen und ihnen die Erde geben, die reine Erde ohne Kreuz, ohne Abfall, ohne Verzicht, ohne Abrechnung mit einem droben. . . . »Es müßte ein Glanz sein, der von einem zum andern strahlt und . . . alle Juden müßten ausgerottet werden, nicht der Körper, aber der Geist, denn aller Glauben ist Judentum. Immer

werden die Juden, auch die Christen sind Juden, immer werden sie neue Götter bringen.« Soll ich noch einmal sagen, daß es Gallimathias ist? Man möchte Wassermann mit Heine zurufen: »Laß die Mücken und die Juden, laß den Heiland und die Juden, laß die Mohren und die Juden!«

Zur Vollendung ihrer Philosophie führt Jeanette den keuschen Agathon zu einem sehr, sehr zwanglosen Karnevalsfest und nach Hause zurückgekehrt, wird er, man kann es nicht anders sagen, ein Opfer der Verführung seiner Base; sie will ihm ja zeigen, daß die Welt aus Schmutz besteht. »Auch du mußtest fallen . . . du willst die Sinnlichkeit wieder auf den Thron setzen, den sie seit 2000 Jahren verlassen hat . . . aber eher kannst du dein Hirn verbrennen oder du mußt neue Menschen formen.« Er verläßt sie und gelangt nach längerer Wanderung nach Fürth, wo Frau Olifat mit Monika wohnt. Diese fordert ihn auf, sie an ihrem Verführer Gudstikker zu rächen, aber wie er vor diesen tritt, fühlt er all seine Kraft wie verblasen. »Es war die Lüge selbst, die ihm entgegentrat. . . . Er ist eine jüdische Natur, (Gudstikker ist nicht Jude) dachte Agathon plötzlich, indem er das Wort in seinem häßlichsten Sinn faßte; Gudstikker schien ihm der jüdischste Mensch, den er je getroffen.« Das ist vielleicht die — kühnste unter den zahlreichen Kühnheiten des objektiven Dichters. Agathon verlangt gar keine Rechenschaft weiter, folgt vielmehr seiner Aufforderung, einmal eine Nacht lang sein Begleiter zu sein. Sie besuchen — Bordelle, so daß Agathon sein Ziel in der Ferne zu nichts zerstäuben sieht vor diesem Elend. »Ich denke,« sagt Gudstikker jovial, »meine Dienste haben Ihnen gut getan. Die Welt ist viel größer als Sie glauben.« Agathon ist im tiefsten Herzen verzweifelt. Um sich zu beruhigen sucht er Bojesen auf; er findet ihn als Trunkenbold. Noch einmal sieht er Jeanette, die in das unselige Schicksal Ludwigs II. verwickelt ist. Auch der Thron soll

das wohl symbolisch bedeuten, ist vor dem Elend nicht gefeit. Sie erzählt ihm den Vorgang. Agathon seufzt tief und geht, wie er denn nach dem Muster Buddhas und Christus viel geht. Der Anblick dreier spielender Kinder, die er beobachtet, gibt ihm neuen Mut. Nach wenigen Monaten trifft er wieder Monika und heiratet sie trotz ihrem Vergehen. Gudstikkers Kind wird sein Kind. Das wird im letzten Kapitel wieder auf zwei Seiten symbolisch erklärt und damit endet das Buch, eines der unerquicklichsten, das ich je gelesen, doch nein! Die Fortsetzung »Die Geschichte der jungen Renate Fuchs« ist es womöglich noch mehr, wenn auch nicht Juden die ganze Handlung beherrschen. Sonderbar ist es, daß nach dem Vorspiel der Ahnherr Agathons ein Christ ist; es hat sich aber auch damals ein vorurteilsloser Jude gefunden, der über das hinwegkam, worüber nach Hebbels Sekretär in »Maria Magdalena« kein Mann hinwegkommt, wohl aber sehr leicht ein Jude, denn auch Agathon nimmt die gefallene Monika und noch einmal später die Renate Fuchs. Wie zum Hohne prangt auf dem Umschlagblatte die siebenarmige Menorah, wahrscheinlich auch nur Symbol. In der ganzen Geschichte gibt es außer der episodischen Mutter Gudstikkers keine ansprechende Person, und die jüdischen Mädchen: Rachel, Jeanette, Monika sind — Gefallene; Cornely, die Schwester Nieberdings denkt an Inzest und ist — sadistisch, wahrlich die höchste Objektivität. Kann man es einem Christen verargen, daß er so merkwürdige Ansichten über die Juden hat, wenn ein Jude, der, wie man voraussetzen muß, sein Volk doch kennt, seine Volks- und Blutgenossen so schildert, wie wir gesehen haben? Und warum heißt das »Werk«: Die Juden von Zirndorf, warum nicht der Jude von Zirndorf, oder: der neue Erlöser aus Zirndorf? Die Juden von Zirndorf sind ja doch nur da, damit der Verfasser die volle Schale seiner Verachtung und seines Hasses über alle Juden ausgieße. Und nun

wird man auch meine Behauptung auf S. 654 des vor. Jahrg. gerechtfertigt finden, zu deren Ergänzung ich dem Kritiker der »Neuen Züricher Zeitung« weiter das Wort geben will, da wir es jetzt erst ganz zu würdigen wissen werden. »Die besten Eigenschaften des jüdischen Volkes erscheinen in ihm (Wassermann) selbst verkörpert, vor allem der kritisch-skeptische Sinn, der auch sich selbst nicht schont. Mit diesem verbindet sich bei Wassermann eine starke, jedoch mehr mystisch, als sinnlich glühende Phantasie, der namentlich in dem phantastischen »Vorspiel« des Romans . . . eine glänzende poetische Leistung gelungen ist. . . .«

Was nun den zweiten Roman Wassermans betrifft, den ich kurz betrachten will, »Die Geschichte der jungen Renate Fuchs« (S. Fischer, Berlin 1910, 11. Aufl., 522 S., geschrieben 1901), so kann ich es mir und dem Leser ersparen, Inhalt und Gang ausführlicher darzulegen, da es eigentlich der Hauptsache nach kein Judenroman ist und der Held der »Juden von Zirndorf« erst gegen Ende nur als Sterbender und dazu in einer höchst sonderbaren, psychologisch und noch mehr physiologisch fast unmöglichen Szene erscheint, wenn sich auch dieser Schluß wieder wassermannisch tiefsinnig, oder sagen wir gleich lieber symbolisch gibt.

In München stürzt eines Tages ein völlig nacktes Mädchen, die Jüdin Gisa, aus dem Hause einer Straße in der Nähe der Universität. Ein junger Mann bringt sie mit Hilfe zweier anderer in das Haus zurück. Von diesen ist einer ein wollhaariger Jude mit dem einfältigen Gesicht eines angestrengten Tänzers. Es hat nur den Zweck, daß diese geschmackvolle Beschreibung eines Juden durch einen Juden angebracht werden könne. Im Innern des Hauses übernimmt sie Christian Süßenguth, eine Karikatur, daher selbstverständlich auch ein Jude. Er wird rasch leidenschaftlich, als ob

Leidenschaft die Atmosphäre sei, darin er einzig leben könne. Seine Gesten sind weit, übermäßig edel, als ob er auf einem Forum stünde. Er ist ein Kinderfreund und die Kinder lieben ihn. Sein Gesicht zeigt bei solchen Gelegenheiten eine leidende Verzücktheit, eine krankhafte Ekstase; es scheint wie Liebe und Hingebung, die nach Verwirklichung außerhalb des Menschlichen strebten. Wer versteht das? Gegen ihn, der übrigens eine Nebenperson ist, fühlt sich Fräulein Renate Fuchs, die Heldin des Romans, eine Arierin, eingenommen. Auf die Frage Wanderers, des zweiten Helfers Gisas, warum? antwortet Renate, doch durchaus nicht haßerfüllt, sondern fast flehentlich: »Erstens — ich hasse die Juden, und dann ist es ja stadtbekannt, was der alles treibt. Kindern schreibt er Briefe, in jedes Mädchen ist er verliebt, dann predigt er Dinge, an die man gar nicht denken darf, sitzt in schrecklichen Lokalen bei schrecklichen Frauenzimmern. . . . Er wirft sich zum Retter der Frauen und Mädchen auf, vor den Männern will er sie retten; er sagt: »Ein Mann kann fallen, eine Frau kann niemals fallen; die Frau hat eine Asbestseele. Sie bleibt unversehrt im Feuer des Lebens.« Das ist die Ouverture; denn Renate Fuchs fällt nach den Begriffen unserer gottlob noch immer bestehenden bürgerlichen Gesellschaft, in der es — und ich denke nicht bloß theoretisch — noch immer so etwas gibt, wie weibliche Ehre, ein Begriff, der nach Wassermann allerdings anders gefaßt werden muß, so etwa wie »die freie Liebe«. Und Renate fällt ganz unnötiger Weise.

Dieser Süßenguth nun meint, man müsse Gisa Schumann irgendwohin bringen, bei ihm könne sie nicht bleiben. »Es wäre eine christliche Tat« ruft er, der Jude, ganz ernsthaft aus. Das hindert aber nicht, daß Gisa doch seine Geliebte wird. Ein anderes Judenmädchen ist Elwine Simon; auch ihr Schicksal geht Renaten zu Herzen. Sie haben sich, es ist zwar sehr unwahrscheinlich, da Renate

sehr reich, Elwine sehr arm ist, zufällig bei Signora Michelli getroffen, wo sie italienischen Unterricht nehmen. Die Mutter Elwinens stirbt aber ganz plötzlich, und Elwine entschwindet den Augen Renatens, die sie erst nach drei Jahren wieder als — Freudenmädchen findet, obwohl sie wie durch Zauberei unverdorben und naiv geblieben war, als ob ihre Seele in einem feuersicheren Schrank aufgehoben worden wäre (S. 91) . . . was an ihr selbst geschah, blieb ihr fremd (S. 93)[1]). Das ist — transszendentale Psychologie, die auch auf Renate angewendet wird. Renate selbst ist die Braut eines — Herzogs. Durch den Umgang mit dieser Bohême überspannt geworden, will sie sich aber nicht für einen Titel verkaufen, nein, »da will ich mich lieber verschenken« und sie tut es auch, sie entflieht ohne Liebe und ohne jeden anderen Grund mit Wanderer. Dieser aber verliert durch unglückliche Spekulationen seines Bruders sein Vermögen, und da er ein halt- und gehaltloser Mensch ist, so geht die scheinbare Idylle am Bodensee bald zu Ende. Die Trennung der beiden und wie beide immer tiefer sinken und alle die Personen, die mit größerer oder geringerer Berechtigung kaleidoskopartig im Roman erscheinen und verschwinden, sind für meine Zwecke gleichgiltig, ebenso das, was der Verfasser eigentlich lehren will, da diese Predigt für die freie Liebe den meisten Menschen doch noch nicht behagen möchte. Beide, weder Renate noch Wanderer, tun das Einfachste nicht, daß sie nämlich arbeiteten, sie lassen sich willenlos vom Tage dahintreiben, wir können nicht einmal sagen, worauf sie warten. Aber eine der Nebenpersonen mag wegen der außerordentlichen Charakterisierungskraft Wassermanns doch einen Platz finden. In allen Dingen, heißt es, (S. 232) bewies Anna Xylander eine kluge Umsicht und hausfrauliche Sorgsamkeit. . . . Dabei war sie nicht einmal ordnungsvoll, sondern in ihrem Wesen war tief

[1]) Vgl. unten Rebekka im »Weg nach Zion«.

Unordentliches (S. 233). Die Hängelampe brannte, die weißen Gardinen waren sorgsam aufeinander gezogen, die gescheuerten Dielen leuchteten vor Reinlichkeit. Schmuckeres war nicht zu denken (S. 235). Das reime sich, wer kann; ich kann es wieder nicht. Auch Gisa Schumann ist fein gezeichnet. »Sie war in elegischem Fatalismus ganz Jüdin.« Eine Baronin (lies Wassermann) meint, die Verachtung sozialer Höhen sei eigentlich ein jüdischer Zug. Das ist eine tiefe Beobachtung, nur schade, daß sie der Wirklichkeit nicht entspricht, denn leider gerade die Juden suchen sich oft in höher stehende soziale Kreise zu drängen und vergessen dabei jede Würde. Gisa hat sich ertränkt, und Gudstikker, der auch hier fast immer gleichsam wie der Chorus des antiken Dramas auftritt, erklärt Renaten, sie sei dazu durch eine unabänderliche Kette von Vorbestimmungen getrieben worden. Als Jüdin sei sie zur Liebe verurteilt worden »ja, geradezu verurteilt, denn ein Christ könne nicht ahnen, welch ein Vulkan von Gefühlen sich in der Tiefe so einer jüdischen Seele auszubreiten vermöge.« Daß das Bild falsch ist, sei nur nebenbei bemerkt, aber wie stimmt das zu der »äußerlichen Leidenschaft der jüdischen Weiber?« (S. oben S. 657 d. vor. Jahrg.).

Im letzten Viertel der Geschichte taucht in dieser höchst sonderbaren, ganz ungemischten Gesellschaft Mirjam Geyer auf, die sich vorübergehend in München aufhält, aber nach Wien gehen will, um dort Kollegien zu hören und mit ihrem Bruder Agathon, den sie vergöttert, zusammenzutreffen. Sie ist ein blasses Mädchen von ungewöhnlicher Ruhe und Bestimmtheit; schon ihr Blick gibt zu erkennen, daß sie ein Ziel verfolge, und daß sie nicht gewillt sei, Seitenwege einzuschlagen; sie kann scherzen, doch nicht aus einer Laune oder Stimmung, sondern wie man Geschenke macht (?!). Kehren wir zu Renaten (deren Augäpfel einmal in den Winkeln der Augen standen S. 403) zurück! Sie

war in einem Variété aufgetreten und für Preisgabe ihres Körpers mit Schätzen überhäuft worden, verläßt es aber endlich arm, wie sie es betreten. Sie lernt nun — wir nähern uns der Akme der Handlung — Agathon kennen, aber nur durch die Briefe, die er an eine, es ist fast überflüssig zu sagen, der freien Frauen des Kreises gerichtet hat, und der er sich verpflichtet fühlt für die mütterliche Obhut, die sie Mirjam in Zürich zugewendet hat. Er und Mirjam brauchen jetzt keine Not zu fürchten, seitdem ihr Verwandter Löwengard gestorben ist, besonders in Mirjam sei etwas von der Stärke der jüdischen Rasse(!). Er selbst lebe in den Dörfern Galiziens, warum? Er brauche als Mann keinen Freund. Seine Jugend sei seltsam gewesen, frühe, viel zu frühe habe er die Früchte vom Erkenntnisbaume gebrochen, habe sich alles Glaubens entäußert und in der entgötterten Welt starke Menschen sich zur Freude wenden gesehen. Die Moral der Religionen und der Gesellschaft hätten ihn erbittert und zum Kämpfer gemacht, er habe geglaubt durch Anderstun, durch Worte wirken zu können, jetzt glaube er es nicht mehr. Später habe er geglaubt, die Zeit reifen lassen zu müssen, aber sie reife nur für Einen, der bereit sei. Dennoch könne er nicht von Enttäuschungen sprechen, er sei sich derselbe geblieben. Kaum zwanzig Jahre alt, habe er eine Verführte zum Weibe genommen und sich um die Rauner und Übelwoller nicht gekümmert, aber sie sei schwach und klein geblieben, so sei sie gestorben. Damals habe er die Heimat verlassen, und erst begonnen zu werden; es sei ihm klar geworden, sein Beruf sei zu schweigen (?), er habe sich von allen Überzeugungen und Wünschen befreit (s. Buddha!) . . Er sei kaum fünfunddreißig, stehe jedoch am Abend seines Lebens; es sei aber nicht eigentlich das Leiden des Körpers, das ihn zu Falle bringen werde. Hier unter den galizischen Juden gehe das Verderben mit geschärftem Schwerte umher. Seine Stammesgenossen sehe er verkommen, es sei, als ob alte

Blutschuld (? wessen ?) sie erdrücke. Er fühle sich nicht zusammengehörig, nur mitschuldig an einem großen Irrtum, der die Erde verfinstert habe. Sie stünden um die Leiche eines Gottes und täten, als ob er lebe und nicht hören wolle. Hier kämen die Kinder zu ihm, sie fänden sich zu ihm, sie liebten ihn (s. Christus!).

Er kehrt aus Galizien zurück, in Mähren aber bricht er zusammen; er ist herzkrank. Mirjam, telegraphisch berufen, teilt die Nachricht Renaten mit und fordert sie auf mitzugehen; auch sie hat eben eine Enttäuschung durch ihre Liebe zu einem Unwürdigen erfahren. Auf einer Ruine in der Nähe eines mährischen Städtchens finden sie Agathon totkrank. Abwechselnd wachen sie bei ihm und in einer Nacht, als die Reihe an Renaten ist, feiern sie, die trotz ihrem verschiedenen Irrgang im Leben für einander bestimmt waren, ihre — Hochzeit, nicht etwa figürlich. In derselben Nacht stirbt Agathon. Das Kind, er weiß, es wird ein Knabe sein, soll Beatus heißen, ein Symbol natürlich; er wird aber von Renaten Agathon genannt. Sie erzieht ihn nach dem Wunsche Agathons als neuen Parzival auf der Ruine Helfenstein und sieht im Geiste das Kommen eines neuen Geschlechtes, das stark ist durch die Bestimmung zur Liebe. Vom Grabe Agathons zieht Mirjam hinaus, eine Ruhelose, Unbeglückte, um jenes Leben zu führen, von welchem Renate gekommen war, d. h. das Leben einer Unverstandenen, Verlorenen, sagt der Epilog, um wenigstens zuletzt noch die bis dahin einzige Reine zu beschmutzen.

So endet das unerquickliche Buch, ebenso unerquicklich, nicht nur vom jüdischen Standpunkte aus, wie die Juden von Zirndorf, trotz allen Lobpreisungen einer Kritik, die urteilt, ohne zu lesen. In beiden Büchern gibt es, wie etwa auch in den »Zwölf aus der Steiermark« (s. unten) kein reines Weib. Das scheint so Mode, und so sind in dieser beseligenden Weltauffassung die älteren Meister deutscher Erzählungskunst weit überholt.

Mädchen kann man diese Bücher nicht in die Hand geben, und doch sollen sie diesen eine neue, freiere Weltanschauung bieten, d. h. die von der freien Liebe. Sie sind in gewisser Beziehung der Gegensatz zu des Franzosen O. Mirbeau »Demi-Vierges«. Bei diesen bleibt der Körper rein, während die Phantasie verderbt ist, in Renate Fuchs ist der Körper eine Kloake, der Geist aber jungfräulich, »asbesten«. Das glaube, wer mag und kann! Nun muß allerdings zugegeben werden, daß jeder Schriftsteller und Dichter sich seine Aufgabe und ihre Behandlung so stellen kann, wie er will. Dagegen aber darf und muß man Einspruch erheben, daß dies in einseitiger, gehässiger Weise gegen eine bestimmte Gesellschaftsklasse, einen bestimmten Volksstamm, eine bestimmte Religionsgenossenschaft geschieht, und nun gar von einem Gliede dieser Klasse, dieses Volksstammes, dieser Religionsgenossenschaft. Jeder Deutsche wird gewiß empört sein, wenn ein Deutscher alles Verächtliche, Gehässige gerade den Deutschen zuschreibt. »Es ist ein Buch der . . . Abrechnung mit dem Volke seiner Abstammung«, so kennzeichnet es eine der neuesten Literaturgeschichten [1]). »Der betrogene Betrüger Sabbatai ist ihm der Typus seines Volkes und das Wesen eines Volkes ist wie das Wesen einer einzelnen Person; sein Charakter ist sein Schicksal«[2]). »Man vermißt . . . die Motivierung und Wahrscheinlichkeit der Handlung; . . . Die Personen sind Schemen, das Ganze ein Schattenbild mit Worten, die alles rätselhaft machen, alles umnebeln . . . Das Buch ist berechnet für ein krankes Geschlecht, das der Nervenkunst lebt«[3]). Das ist das Urteil eines Katholiken. Hören wir noch einen anderen nicht-

---

[1]) Illustrierte Gesch. d. deutsch. Literatur von Prof. Dr. Anselm Salzer, München, Allg. Verlagsgesellsch. m. b. H., S. 2247.

[2]) Ebenda.

[3]) Ebenda.

jüdischen Beurteiler[1]): »Man möchte sich gegen die Schemen der Juden wenden, wie gegen den Schemen Renate, gegen ihr romanhaftes Schicksal, gegen die Bestimmung ihres Lebens, trockenen Fußes über Sumpf und Schlamm zu gehen ... Man empfindet den symbolischen Schluß, die Liebesnacht Agathons und Renatens, als Bombast.« Doch wie schon gesagt, mir handelt es sich keineswegs um die literarische Würdigung des Buches, sondern einzig um die Darstellung der Juden, die ich im Vorangehenden gebührend gewürdigt habe, und ich schließe mit einer Bemerkung von Zunz[2]), deren Anwendung nahe liegt: »Die Erfindung der lügnerischen Beschuldigungen des Kinderschlachtens, Bluttrinkens, Brunnenvergiftens und Hostienkreuzigens ist im Wesentlichen von den getauften Juden ausgegangen.«

Die Darstellung der Juden bei Paul Langenscheidt.

Wassermann erhebt immerhin literarische Ansprüche; ein Machwerk ärgster Art jedoch, rein auf Spekulation berechnet schon durch den marktschreierischen Titel, ist Graf Cohn, Roman von Paul Langenscheidt, 1909, Verlag Dr. P. Langenscheidt, Berlin, 381 Seiten. Er wäre nicht wert, daß von ihm Kenntnis genommen werde, wenn nicht gerade an ihm gezeigt werden könnte, wie sich in manchem Kopfe die Juden spiegeln und wie geschmackvoll dann dieses Spiegelbild aufs Papier gebracht wird.

Schon der Anfang zeugt von feinem Geschmack und großer Schilderungskraft. »Er stand ganz allein an eine Säule gelehnt (siehe Byron: Lara und W. Hauff: Mann im

[1]) Adalb. Sörgel, Dichtung und Dichter der Zeit. R. Voigtländer, Lpz. 1912, S. 650.

[2]) Synagogale Poesie S. 14, angeführt nach Stobbe: Die Juden in Deutschland während des Mittelalters, S. 182, A. 1. Stobbe selbst fügt hinzu: »In vielen Fällen ist es historisch überliefert, daß von getauften Juden derartige Angebereien herrührten.«

Monde), die schwachen, unsicheren Augen in dem schmalen, gelblichen Gesicht auf das glänzende Bild vor ihm gerichtet. Er sah jüdisch aus, wenn auch nicht mehr, als es die Gesellschaft zur Not verzeiht; seine Rasse verriet sich eher in seiner Figur mit den kurzen Beinen, in seiner Haltung, der Art, wie er die linke Schulter ein wenig hob und das rechte Ohr gesenkt hielt (?), als ducke er sich noch vor den Peitschenhieben, die seine Vorfahren als Willkomm gewöhnt waren.« Später einmal folgt eine genauere Beschreibung der Rassenmerkmale: Er hat blasses Gesicht, unruhige, dunkle Augen, ist mittelgroß, schmalbrüstig, hat kleine, haarbedeckte Hände, gebogene Nase, scharfausrasiertes (?) Blau der Oberlippen und Kinnbacken, leicht gekraustes, dunkles Haar über einer schmalen, an den Schläfen etwas eingefallenen Stirn. So hatte er schon in der Schule von seinen Mitschülern viel zu leiden und trug unter der selbstbewußten Schar seiner Genossen das Brandmal des Judentums. Sobald er aber daheim die Schwelle überschritt, lastete wie ein Bann der Geist des Vaters (eines großen Verlegers) auf ihm. Das war ein ganz anderer Mann. Seine Ehe war ein Liebesbund gewesen, eine echte, jüdische Ehe im schönsten Sinne des Wortes. Seinen Glauben trug er wie einen Adelsschild vor sich, für ihn gab es nur ein Bekenntnis, nur eine reine geheiligte Lehre, die des auserwählten Volkes, überkommen von den Vätern, hochgehalten durch Jammer und Schmach der Jahrhunderte, geweiht durch den Segen, den Jehovas Hand über die Seinen ergoß (die Juden, besonders die frommen, sind alle Millionäre). Jetzt aber ist nach dieses braven Vaters Tode Isidor, unser Held, selbständig, ein sehr reicher Mann, 28 Jahre alt. Das Weib hat bisher keine Rolle in seinem Leben gespielt, es war ihm nicht gegeben, es in sieghafter Kraft zu bestürmen und zu erobern, aber die Sinnlichkeit ruht tief in ihm. Dabei fehlt ihm jede Tatkraft, auch in

geschäftlichen Dingen. Tatkräftiger ist seine Schwester Recha. Die Jüdinnen heißen ja meistens Recha oder Rachel. Alle haben das freundliche, bescheidene Mädchen lieb, niemand verargt oder wirft ihr ihr Judentum vor, das sie offen, ohne Stolz, aber auch ohne Scheu bekennt. Sie hat (natürlich) reiches, blauschwarzes Haar und frische Farben; die feine, leicht gebogene Nase über den roten, etwas zu vollen Lippen verrät ihre Rasse. Wir sehen immer wieder dieselbe Schablone. Von allem Sündigen unberührt, geht sie wie ein Sonnenstrahl durch das Leben. Selbst die Schulgenossinnen, denen nichts Menschliches mehr fremd ist (dafür mögen sich die deutschen, rassenreinen Mädchen bei dem Verfasser bedanken), verstummen vor Rechas reinen Kinderaugen und weichen davor zurück. Nach des Vaters Tode geht sie in eine der besten Pensionen Englands. Isidor hat darauf gedrungen; er will, wie mit allem, auch mit der Schwester Staat machen. Jetzt ist sie zurückgekehrt. Ihr Anblick erinnert an das Köstlichste, Herzbezwingendste des Judentums, das dieses aus den Zeiten des alten Testaments in unsere Tage hinübergerettet hat — an seine Frauen, Judas Töchter, schlank wie die Rehe, mit den kühlen und doch heißen Gazellenaugen, mit der mattgetönten Haut, die sich unter dem Herzschlag der Liebe so rosig färbt, Judas Töchter, die als Gattinnen der Sonnenschein ihres Heims sind, fleißig und schlicht, selbstlos und treu, Frauen, vor denen ein Jeder sich huldigend beugen darf. Wir sehen, der »Dichter« hält sich an ein leicht zu variierendes Wort Goethes: Ein echter deutscher Mann mag keinen Juden leiden, doch seine Weiber (nota bene, wenn sie Geld, viel Geld haben) mag er gern. Recha verliebt sich nun selbstverständlich in einen Christen, einen adeligen Husarenoffizier, der ihren Bruder, wieder selbstverständlich, in Geldangelegenheiten aufsucht. »Sie war ein kluges Mädchen und verhehlte sich nicht, wie schwer eine Recha Cohn Freifrau von Sternau

werden könnte. Und in heißen Tränen ringt sie mit sich und ihrer Liebe, schreit sie auf zu dem Gott ihrer Väter (auch das tun alle Juden, sie schreien auf zu dem Gott ihrer Väter). Isidor, ihr Bruder, befindet sich in einer ähnlichen Lage. Er steht, wie gesagt, zu Beginn der Erzählung an eine Säule gelehnt; es ist bei einer Wohltätigkeitsvorstellung. Hier sieht er sein Verhängnis, eine germanische Schönheit, rotblond (Gegensatz: blauschwarz), das Haar tief hinab in schimmernder Flut bis in die Kniekehlen, zwei große, sehnsüchtige, blaue (Gegensatz: tiefdunkel oder braun) Augen im blassen Gesichtchen. Er aber sieht nur den jungen, biegsamen Leib, der ihm schimmernd entgegenblüht. Und doch stellt sie ein lebendes Bild, Schillers »Mädchen aus der Fremde« dar. Es ist Dora, Reichsgräfin Holm. »Jäh, unerwartet, im Wirbelsturm der Sinne, schrie seine Seele nach diesem Mädchen, das Jugend und Rang, Schönheit und Stolz in sich vereinte, das für ihn unerreichbar war. »Isidor Cohn — Reichsgräfin Holm« sind, sollte man glauben, in der Tat unvereinbar. Nicht doch! Sie ist arm und Isidor, so kraftlos er sonst ist, will diesmal, seine Sinne zu befriedigen, kämpfen, denn er hat — Gold, »es war sein Schwert, sein Adel, sein Geist.«

Die Art, wie er nun wirklich Dora gewinnt, ist der Gegenstand des Romans, eine alte Schablone: reicher Jude, armer Adel, Unwahrscheinlichkeiten jeder Gattung. Durch sein mit vollen Händen hinausgeworfenes Geld dringt er in sehr vornehme Kreise. In einer überaus feudalen Gesellschaft, an der sogar ein Mitglied des regierenden Hauses und etwas später Isidor Cohn »mit C, ohne jeden mildernden Umstand«, teilnimmt, heißt es in seiner Gegenwart: »Die Juden haben uns Alles gestohlen, Kunst und Literatur, Theater und Presse. Sie haben das Kapital in Händen; sie werden dekoriert, geadelt; sie sind die Freunde der Fürsten, die heimlichen Leiter der Geschicke der Völker. Habeant sibi! Nur eines sollen sie uns lassen: des Königs

Rock (will sagen: den Offiziersrock). Wenn es gilt vor der Front, seinen Leuten ein Vorbild, den Heldentod zu sterben, da hilft nicht Geld, nicht Konnexionen, da bewährt sich nichts als die Zucht des Kriegshandwerks. Wo war der Jude in all den Jahrhunderten, seitdem die Trompeten von Jericho den durch Verrat erkauften Sieg verkündeten? Mag auch der einzelne einmal nicht versagen — das Volk als solches ist durch der Zeiten unablässigen Druck gebrochen, durch Folterkammer und Scheiterhaufen zermürbt bis in die letzten Tage von Kischinew. Und darum sollen den deutschen Bataillonen Germanen vorausgehen, soll uns der Semit nicht das Volk in Waffen erziehen wollen. Wir gaben den Juden Alles — Eines aber wollen wir uns rein erhalten: das deutsche Heer, das deutsche Offizierkorps.« Einer Widerlegung bedürfen diese Äußerungen mit ihren Unwahrheiten und inneren Widersprüchen wohl nicht. Trotz einigen schwachen Versuchen des in der Gesellschaft anwesenden Chefredakteurs des Regierungsblattes, das zu tun, wird damit wohl auch die Ansicht des Autors zum Ausdruck gebracht. Der Redakteur sagt z. B.: Mögen Sie die Juden hassen, soviel Sie wollen, aber Sie müssen sich mit ihnen abfinden; sie sind heutzutage ein unentbehrlicher Faktor im Staats- und Gesellschaftsleben. Und darauf antwortet überaus geschmackvoll Prinz Lothar: »Auch Läuse mögen im Haushalt der Natur unentbehrlich sein; darum sehe ich nicht ein, daß gerade ich sie haben muß«, wozu ein tiefsinniger Leutnant bemerkt: »Man kriegt sie, ohne sie zu wollen.« Diese Gesinnungen bestimmen natürlich auch den Baron Sternau, der sich mit Recha verlobt hat und von ihr vor der erzwungenen Quittierung des Dienstes gerettet worden ist; er bricht anstandslos sein deutsches — und Offizierswort. Isidor ist zwar in dieser Gesellschaft sehr wenig schmeichelhaft behandelt worden; das ficht ihn indessen nicht an. Er ist ja bloß ein Jude, auch nachdem er sich hat taufen lassen. Allerdings wird er in diesem

vornehmen Kreise immer zuversichtlicher; innerlich und äußerlich bleibt er der Emporkömmling. Mit seinem Golde kann er sie alle beherrschen und so wird denn Dora Reichsgräfin Holm doch Frau Cohn »mit C, ohne jeden mildernden Umstand.« Allein, was ist das für eine Ehe? Isidor benimmt sich brutal-sinnlich, wie ein Mandrill, Dora wirft sich bildlich und wörtlich ihrem im Gegensatz zu ihrem Mann natürlich überaus edlen Jugendgeliebten, dem Baron Trettach an den Hals, gibt sich ihm hin. Da nun Isidor durch den Hofmarschall, den Verwandten Doras, geschäftlich ausgesogen, zugrunde gerichtet wird und damit »sein Schwert, seinen Adel, seinen Geist« verloren hat, so wird er auch gesellschaftlich unmöglich. Dora wird wahnsinnig, stirbt im Wochenbett und Isidor erschießt sich, nachdem er an ihrem Todeslager noch einmal sein ganzes Leben hat an sich vorüberziehen lassen: »Er sah es klar, sie hatten ihn nie für ernst genommen, die Herren vom Adel, nie für ihresgleichen; sie hatten nicht mit ihm geplaudert, gekneipt, sich geduzt — nein, nur mit seinem Geld . . . Und auch er war trotz seiner Taufe im Herzen der Jude geblieben, der die Gojim haßte, ausbeutete (aber, Paul, doch umgekehrt!), sie als Sprungbrett benutzte . . . Und seines Lebens größter Irrtum wurde ihm klar. Hundertmal hatte er sich der Waffe gerühmt, die ihm die Kraft, die Sicherheit gab, seines Geldes; und doch hatte er gerade dieses Geld verschleudert, mit vollen Händen, an diese Aristokratie verschleudert, sich selbst waffenlos gemacht . . . Eine dumpfe Ahnung stieg in ihm auf, daß der echte Adel, der wahre Aristokrat sich niemals mit ihm gemein gemacht hätte, wie der wahre Jude sich nie zum »Grafen Cohn« gewandelt . . . sein Geld um fremder Schmarotzer willen vergeudet, nie mit einer Komteß sich verlobt und ihr zuliebe seinen Glauben abgeschworen hätte . . . Er war unterlegen an seinen eigenen Fehlern, an denen seiner Rasse . . .« Frage: Stellt er seine Rasse

dar, oder die wahren Juden, die das alles, was er getan, eben nicht getan hätten?

Recha aber nimmt den Neugeborenen auf ihre Arme. In seinen Adern fließt Judenblut und Aristokratenblut, wird dieses Kind den Zwiespalt (welchen?) überwinden?

Was auch immer die Absicht des Verfassers dieses Buches mit dem lärmenden, aufreizenden Titel gewesen sein mag, es erinnert mich an die Geschichte Bileams, der auszog zu fluchen und segnen mußte. Es ist ja eine blutige Satire und Verurteilung der Christen und zwar der höchsten Stände, die allerdings wie sie geschildert werden, auch nicht der echte Adel, die wahre Aristokratie sind. Mit Ausnahme des Barons Trettach, dem sich Dora ergibt, ist kein einziger halbwegs anständiger Mensch darunter. Gerade die Juden, der Vater und die Mutter und die Schwester Isidors, auch sein episodischer Buchhalter, sind brave Leute, Isidor selbst eine Karikatur, ein erbärmlicher Schwächling. Wir aber verlangen wirkliche Menschen, nicht Schemen und Popanze. Warum wird uns nicht einer der wahren Juden, die der Verfasser in parenthesi so wohl zu loben weiß, vorgeführt, warum läßt er überhaupt, um ein Wort Raabes zu wiederholen, sein Licht nicht über Gerechte und Ungerechte scheinen?

Die Darstellung der Juden bei Adolf Dessauer.

Nach den bisher dargestellten Zerrbildern möchte ich nun einen Roman genauer betrachten, der, wenn auch literarisch nicht eben hochstehend, sich es zur Aufgabe stellt, wirkliche Juden zu zeichnen, keineswegs etwa Hell in Hell, sondern Juden mit Fleisch und Blut, und dabei eine Frage zu behandeln, die gleichfalls auf der Tagesordnung steht, die Frage der Mischehe. Ich meine

Großstadtjuden, Roman von Adolf Dessauer. Wien und Leipzig, W. Braumüller, 1910. 4. u. 5. Taus. 461 S.

Der Verfasser, der Direktor einer Wiener Bank, ist gewiß vermöge seiner Stellung und seiner großen Kenntnis der mittleren und höheren jüdischen und nichtjüdischen Gesellschaftskreise geeignet, an die Verhältnisse heranzutreten, die der Titel bezeichnet. Was er *will*, legt er selbst in einem vorgeblichen Briefe an einen Freund dar, der als Vorwort dienen soll, so erschöpfend und treffend, daß ich nicht umhin kann, die bezeichnendsten Stellen herzusetzen und zunächst den Verfasser selbst reden zu lassen. Ob es ein sogenannter Schlüsselroman ist, wie gesagt wird, kann gleichgiltig sein, sollte es jedem Beurteiler sein; es handelt sich nicht um einzelne Personen, sondern um eine wichtige Frage und es darf nur geurteilt werden, ob sie richtig gestellt und beantwortet ist. »Sie predigten«, schreibt also Dessauer, »voll Überzeugung die Mischehe. Indessen schwärmten sie doch nur für jene Mischehen, die zugleich Herzensbündnisse sind. — Ich spreche von jener *fast krankhaft übertriebenen Hinneigung eines Teiles der modernen Großstadtjuden zu ihren christlichen Mitbürgern bei gleichzeitiger Abkehr von den eigenen Standesgenossen, die in ebenso großer Geringschätzung des jüdischen als bedingungsloser Bewunderung des christlichen Wesens ihren Grund hat.* Aus dieser eigentümlichen Geistesverfassung entsteht ein fast fieberhaftes Verlangen, sich Christen anzuschließen, ihnen nachzuahmen und sich endlich, wo es angeht, durch Heirat mit ihnen zu vermischen.« Da es mir auch in diesem Falle auf eine ästhetische Würdigung nicht ankommt, will ich, meiner Aufgabe entsprechend, nur die Hauptzüge der Handlung, die wichtigsten Personen und — deren Darstellung vorführen.

Wir lernen zunächst die Familie des Buchhändlers und Antiquars Kastner kennen, bestehend aus Vater und Mutter, dem Sohne Leopold und der Tochter Lotti. Der

Vater ist jung nach Wien gekommen, jüdelt noch oft, kann aber nur einige hebräische Gebete aus frühester Jugendzeit, denn seit des Vaters Tode geht er kaum mehr in die Synagoge. Auch Frau Kastner, die echte jüdische Hausfrau, spricht gelegentlich im Jargon, schafft unverdrossen den ganzen Tag und sorgt nicht nur für die eigene Familie, sondern auch für das Wohl und Wehe ihrer sämtlichen Verwandten. Abgöttisch liebt sie ihren Sohn, sie bewundert jede seiner Handlungen und bedauert ihn, obwohl er sehr gesund ist und sich als kleiner Bankbeamter wenig zu plagen braucht. Er ist 26 Jahre alt, groß, blond, mit hübschen frischen Zügen, besitzt aber zu seinem Leidwesen eine etwas zu lange, auch ein wenig zu gekrümmte Nase. Ihm gegenüber steht für die Mutter die hübsche, brünette Tochter erst in zweiter Linie. Kastner hat früher Kohn geheißen; seit einem Jahre erst führt er den neuen Namen, obwohl es ihm schwer gefallen war, den alten abzulegen, den sein Vater in Ehren getragen. Aber Leopold hatte nicht nachgelassen; er halte es nicht mehr aus, Kohn zu heißen, er gehe daran körperlich und moralisch zugrunde. Die Affenliebe der Mutter unterstützt ihn, »das Kind hat einen so feinen Geschmack, sein ästhetisches Gefühl wird durch den Namen beleidigt.« Von dem Augenblick an, wo Leopold nicht mehr Kohn heißt, meidet er nach Möglichkeit alle Glaubensgenossen und bemüht sich in echt, d. h. unverfälscht christlichen Kreisen Einlaß zu finden. Zu Hause besteht der Hauptgegenstand seiner Gespräche darin, daß er gegen die Juden wettert und schimpft. Der Vater hat sich anfangs dagegen gewehrt, sich aber bald daran gewöhnt; es war ja nichts Seltenes, die Abneigung gegen alles Jüdische griff eben in jüdischen Kreisen, namentlich unter dem jüngeren Geschlecht, reißend um sich. Auch mit Lotti verträgt sich Leopold nicht; sie fühlt sich als Jüdin und will auch in ihrem Wesen und Tun ihre jüdische Eigenart nicht verleugnen und wie der Bruder

der Liebling der Mutter, ist sie der des Vaters, dem sie im Bücherladen beisteht und bei ihrer ausgesprochen kommerziellen Veranlagung die besten Dienste leistet. Und wenn andere Mädchen gesellschaftliche Beziehungen bloß des Vergnügens wegen anknüpfen, sieht sie in ihren Freundinnen auch die künftigen Geschäftskunden. Leopold ist jede merkantile Tätigkeit zuwider und nur weil er als Jude nicht Staatsbeamter werden konnte, nimmt er eine Stelle bei einer Bank an, vermeidet aber jeden Einblick in den Geschäftsbetrieb, denn alles Kluge, Fleißige, Geschäftseifrige gilt ihm als jüdisch, und jüdisch will er doch um keinen Preis sein. Versteht er aber einmal ein Geschäftsstück besser als ein christlicher Kollege, so schmäht er innerlich auf die Vererbung des jüdischen Geschäftsgeistes. Als einmal Lotti den Vater auf eine Bücherversteigerung aufmerksam macht und dabei im Eifer in singendem Tone spricht, stöhnt Leopold: »Du mauschelst, daß es zum Erbarmen ist. Schämst du dich denn gar nicht, so jüdisch zu sein?« »Wir sind doch Juden, warum sollte ich mich da schämen?« sagt Lotti. »Ich bin kein Jude, oder keineswegs mehr lang,« ruft Leopold laut und »du bist ein Schmock,« entgegnet ganz ruhig die Schwester.

Frau Kastner hat zwei Brüder. Sigmund Weintraub, der ältere, ist ein ordentlicher, trotz seinem schläfrigen Wesen brauchbarer Mensch, der seine Arbeiten mit Eifer und Gewissenhaftigkeit verrichtet, aber seine Frau ist wenig häuslich und verschwenderisch. Klein und dick, von affektierter Lebendigkeit, kostbar und auffallend und dabei ungemein salopp gekleidet, gänzlich unfrisiert und wie sich bei einer eingehenderen Betrachtung kaum übersehen läßt, auch nur mangelhaft gewaschen, benimmt sie sich, obwohl schon hoch in den Dreißigern, noch wie ein junges Mädchen. Jakob Weintraub, der jüngere Bruder, hält es, wiewohl nicht unbegabt, wegen seiner Faulheit und Unverträglichkeit nirgends aus. Er ist ein kleiner Mann mit einem

schwarzen Wollkopf, einer mächtig gekrümmten Nase und schwarzen, blitzenden Augen, trägt sich mit schäbiger Eleganz und gestikuliert heftig. Seitdem er wegen ungebührlichen Betragens seine Stellung in einem Tuchgeschäft verloren, geht er müßig, er will sich nicht länger in der gewissenlosesten Weise ausbeuten lassen, sagt er. »Wie komm' ich dazu?« Die Schwester muß ihn erhalten, und Kastner läßt sie gewähren, so wenig er den Schwager liebt. Er selbst handelt ja gegen seine eigenen armen Verwandten ebenso, und obgleich er in der Theorie den übergroßen Familiensinn für unvernünftig hält, in der Praxis ist er stolz darauf, weil er ihn als eine jüdische Stammeseigenschaft betrachtet. Lotti dagegen ist über das Schmarotzertum des Onkels empört, der sich stets sehr zwanglos benimmt, ganz in der Art des Ghettos, wo auch seine Redensarten bodenständig sind. Seinen Bruder, der sich doch sein Brot selbst verdient, bespöttelt Jakob, ob er gleich auf fremde Kosten lebt, unausgesetzt. Er ist stolz auf seinen »Koich sechel«[1]). Darauf gestützt fällt er mit blitzartiger Schnelligkeit seine leider meist vernichtenden Urteile. Ein Gelehrter, der sich einmal eine Zerstreutheit hat zuschulden kommen lassen, ist »a Chamer«[2]), sein Bruder »a Stück Flasch[3]) mit zwa Augen«. Wie er auf Fränzchen, Sigmunds Weib, mit Verachtung herabsieht, so sie auf ihn. Wenn auch ihr Vater Hausierer gewesen war, so ist sie doch in Wien geboren, er und ihr Mann in Trebitsch in Mähren, und sie nennt sie deshalb nur »Trebitscher Juden«. Das tut Jakob besonders weh, da er sich, nun schon dreißig Jahre in der Residenz lebend, für einen Wiener hält.

Eine Sonntagsgesellschaft bei Kastner gibt uns auch Gelegenheit, noch eine andere Reihe von jüdischen Typen

[1]) Etwa: Gesunder Menschenverstand.
[2]) Ein Esel.
[3]) Fleisch.

kennen zu lernen. Wir finden da als Gast einen entfernten Verwandten des Hausherrn, Löwy. Der hat vor einigen Jahren einige Monate in Liverpool zugebracht und nennt sich seither James Löwy, Jakob spricht es mit Anspielung auf die bekannte hebräische Bedeutung des Vornamens boshaft Schames Löwy[1]) aus. James kleidet sich mit besonderer Eleganz, stets à l'anglaise und wartet als Prokurist auf eine reiche Heirat. Wir sehen ferner Frau Margulies, die mit ihrer fünfundzwanzigjährigen Tochter Kleopatra in bescheidenen, aber gesicherten Verhältnissen lebt. Kleopatra führt an der Seite der Mutter ein wenig beneidenswertes Dasein, da sie unaufhörlich mit grundlosen Vorwürfen überhäuft wird. Schon, daß sie ein Mädchen ist, bereitet der Mutter steten Verdruß. »Alles kommt mir zu,« hatte diese gleich bei der Geburt des Kindes gesagt, »warum muß gerade ich eine Mad[2]) bekommen?« Sie fürchtet oder nimmt vielmehr als Tatsache an, daß Kleopatra sitzen bleiben werde, bekanntlich das Schrecklichste für eine jüdische Mutter. Wir sehen ferner Herrn Richelieu, recte Karpeles, mit seiner Frau und zwei erwachsenen Töchtern. Er stammt aus Prag (die Prager Juden gelten als Narren), ist durch Holzhandel reich geworden und nach Annahme des neuen Namens nach Wien übergesiedelt, wo er auf großem Fuße lebt und aristokratische Manieren angenommen hat, um Aufsehen zu erregen, obwohl seine im Grunde kleinbürgerliche Natur sich unter Leuten wie Kastner und Weintraub am wohlsten fühlt.

Der merkwürdigste Gast jedoch im Hause ist ein etwa dreißigjähriger, frischer, junger christlicher Kaufmann, Artur Gschmeidler. In der Leopoldstadt, dem am meisten von Juden bewohnten Teile Wiens, geboren und erzogen, hat er viele jüdische Familien kennen gelernt und an ihrem Umgang Gefallen gefunden, gilt daher auch unter seinen

[1]) Schames = Tempeldiener.

[2]) Mad, Maid = Mädchen.

christlichen Bekannten für vollkommen verjudet und ist oft die Zielscheibe ihres Spottes. Ihn ziehen an und unterhalten die Eigentümlichkeiten des kleinen jüdischen Bürgerstandes, in dessen Mitte er lebt, und da er von Vorurteilen ganz frei und überdies ein heiterer, kluger Mensch ist, so lernt er bald diese Klasse mit ihren Anschauungen, Sitten und Gewohnheiten richtig verstehen und schätzen. Dadurch hat er eine gewisse Überlegenheit in der Beurteilung dieser Kreise gewonnen, eine höhere Unparteilichkeit, als sie sonst wohl heutzutage bei Christen und Juden anzutreffen ist. Besonders Kastners, Vater, Mutter und Tochter flößen ihm aufrichtige Sympathien ein; die, Andern ihr ganzes Leben zum Opfer bringende, Frau Kastner bewundert er geradezu, und den so anders gearteten Sohn trifft er glücklicherweise nur selten zu Hause.

Die Rede ist in der Gesellschaft aufs Heiraten gekommen, und Hortense (man beachte die Namen dieser vornehmtuenden Familie wohl) Richelieu hat gerade entschieden erklärt, sie werde nie einen Juden heiraten, und ihre jüngere Schwester Yvonne schließt sich ihr an. Darüber ist Lotti sehr ärgerlich geworden und sucht, da eben Gschmeidler eingetreten ist, den Gegenstand des Gespräches zu wechseln. Hortense aber meint lachend: »Vor Herrn Gschmeidler brauchst du dich nicht zu genieren. Er ist ja ein halber Jud.« »Ein halber wohl,« antwortet dieser. »Man muß aber ein ganzer sein, um an dem Geschimpfe auf alles Jüdische Gefallen zu finden.« »Ach was,« schreit Hortense übermütig, »mir sind nun einmal die Juden und alles Jüdische zuwider« »und«, erklärt Yvonne, »die Anwesenden natürlich ausgenommen, aber sonst — nur keine Juden!« »Dieser jüdische Antisemitismus« preßt Lotti bleich und zornig hervor, »macht mich ganz krank... es gibt nichts, was mir so widerwärtig und gemein erschiene. Schämt Euch! Ihr und Euresgleichen entehrt uns andere, anstän-

dige Juden.« Gschmeidler gefällt ihre gesunde Art zu denken und zu fühlen angesichts der krankhaften Originalitätssucht der Anderen, die um jeden Preis aus ihrer natürlichen Sphäre hinausstreben. Lotti scheint ihm die echte Tochter ihrer Mutter zu sein. Oft schon hat er an eine Ehe mit ihr gedacht, sie aber betrachtet es als etwas Widersinniges, Christ und Jude sind für sie elementare Gegensätze, und Gschmeidler muß ihr vorwerfen, daß das eine antiquierte Denkweise sei, daß sie nicht toleranter denke als die von ihr oft hart kritisierten Antisemiten.

Alle diese Gestalten sind scharf beobachtet und treu nach dem Leben, wenn auch, wie sich zeigt, breit und unkünstlerisch wiedergegeben. Die Handlung selbst ist eigentlich einfach.

In demselben Stockwerke mit Kastner wohnen die Gegenspieler, der kleine Staatsbeamte Hebenstreit mit Frau und Tochter. Als einzige christliche Wohnpartei nehmen sie eine Art Vormachtstellung ein, weniger zwar der Vater, ein unbedeutender Mensch, umsomehr aber die Mutter, die sich ganz als Antisemitin fühlt und es keineswegs verbirgt. Sie wird von den Verachteten entweder gemieden oder — desto höher geehrt. Gleichwohl nimmt sie ihre Hilfe in Anspruch, wenn sie in der Wirtschaft etwas benötigt, sie nennt sie dann höflich — Israeliten und glaubt damit besonders zartfühlend und rücksichtsvoll zu sein. Die Juden sind ihr je nach Bedarf »a liederliche, leichtsinnige Bagaschi« oder »recht a geizigs, schmutzigs Volk«, sie haben eben alle Fehler. Um die Tochter Fritzi wirbt ernstlich Leopold Kastner, der sich durch eine solche Heirat ganz mit den christlichen Bürgerkreisen zu verschmelzen hofft. Mutter und Tochter sind zwar der Heirat abgeneigt, weisen aber die Bewerbung als Notanker nicht zurück, wenn auch Fritzi ihren Vetter Karl, den Sohn des Sektionschefs von Hebenstreit, viel lieber sieht. Zwischen diesen beiden verwandten Familien besteht infolge des Stolzes der Frau von

Hebenstreit nur geringer Verkehr, das Gegenbild des Verhältnisses zwischen den wohlhabenden Kastners und ihren armen Verwandten.

Frau von Hebenstreit will, um eine Ehe Karls und Fritzis zu verhindern, durchsetzen, daß Leopold Fritzi bekommt. Sie ist daher während eines Besuches bei der Schwägerin gegen Leopold sehr freundlich und beschließt, ihn vorwärts zu bringen, um ihn als Bewerber wünschenswerter zu machen. Er, Fritzi und Elvira Jordan, die Tochter eines reichen jüdischen Kommerzienrates, werden von ihr geladen, letztere, weil sie sie für Karl in Aussicht genommen hat, dem die reiche Erbin gar nicht unangenehm wäre. Sie würde ihn zwar, wie die Frau Sektionschef wohl weiß, nicht nehmen, wenn sie eine Christin wäre, aber als Jüdin ist sie für Karl gut genug, denn so viele Fehler er haben mag, eine Jüdin wird sich gegen ihren christlichen Gatten keine Überhebung gestatten. »Seit der Antisemitismus so stark in Mode ist, sind wir Christen bei den Juden ungeheuer im Werte gestiegen. Sie reißen sich jetzt förmlich um uns, sehen ihre höchste Auszeichnung darin, sich mit uns zu vermischen. Würde sonst eine Millionenerbin wie Fräulein Jordan einen Menschen ohne Position wie Karl heiraten?« Sie sucht bei dieser Gelegenheit Fritzi für Leopold zu gewinnen, zunächst vergeblich, wiewohl Karl dieser vorstellt, er könne ja ihr — Hausfreund werden; sie will einem Juden nicht einmal die Ehre gönnen, ihn zu betrügen. Karl aber erreicht mit Hilfe der Frau Jordan sein Ziel. Elvira wird seine Frau, denn die Frau Kommerzienrat gehört zu den Jüdinnen, bei denen die Christen ungeheuer im Werte gestiegen sind; sie sehnt sich nach der Taufe und sucht auch ihren Mann zum Übertritt zu bewegen, da er sich ja doch nicht mehr als religiöser Jude fühle. »Umsoweniger darf ich mich taufen lassen,« sagt er. »Weil ich keinen Glauben mehr habe, kann ich ihn auch nicht wechseln.« Er ist

auch sonst in seinem Familienleben nicht glücklich. Die Frau versteht ihn nicht. Elvira will nur einen Christen heiraten, sein Liebling, die jüngere Tochter Konstanze, geht ihre eigenen Wege, sie zieht sich von ihm, dem Kapitalisten, zurück, denn sie schwärmt für die Sozialdemokratie und sein Sohn Egon ist verschlossen und gemütvoll, gescheit, verhältnismäßig sehr begabt, aber in dem einen Augenblick voll Größenwahn und in dem andern voll Selbstverachtung, riesig eitel auf seine schlechten Eigenschaften und voll Scham über seine guten. »So sind viele Juden, die ich kenne,« sagt Geschmeidler. Auch Egon will sich als Staatsbeamter der Karrière halber taufen lassen und der Vater fügt sich, er selbst bleibt seinem Volke trotz seiner Glaubenslosigkeit treu. Bei ihm wird wirklich durch Vermittlung der Frau von Hebenstreit Leopold in einer guten Stellung untergebracht und gilt bald bei der Fama als sein Kompagnon und künftiger Millionär. Dies erweicht Fritzi trotz all ihrer Judenverachtung, und so kommt die zweite Mischehe zustande. Die dritte findet statt zwischen James Löwy und einer reichen, christlichen Bäckerstochter aus einem Vororte, der er mit seinem Engländertum imponiert hat. Sie ist ein herzensgutes Geschöpf und bewundert ihn. Frau Kastner ist unglücklich über die Wahl des Sohnes, denn glücklich konnte er nach ihrer Meinung nur mit einer jüdischen Frau sein, eine Ehe zwischen Christen und Juden tauge nichts. Auch Gschmeidler erklärt sich Lotti, die er liebt und schätzt. Sie weigert sich anfangs: Zur Ehe gehörten außer Wertschätzung und Sympathie auch eine tiefe Übereinstimmung im Denken und Fühlen, sowie in den Lebensgewohnheiten und »was sind die zwei Jahre, die wir uns kennen, gegen die tausend Jahre voll Mißtrauen zwischen unseren Rassen?« Die Heiraten der anderen haben stattgefunden. Jordan ist von der Frau und der älteren Tochter fast vollständig losgelöst, Egon hat sich ihm ganz entfremdet, Konstanze will ihn verlassen und

sich unter dem arbeitenden Volke eine selbständige Existenz gründen. Was nutzt es ihm, daß er einer der größten Industriellen geworden? Seine Frau ist als Renegatin eine bigotte Katholikin, der Sohn Staatssozialist, die eine Tochter Revolutionärin. So gewinnt Leopold immer mehr seine Gunst und als Jordan, den er lieben und bewundern muß, erkrankt, wird er tatsächlich der oberste Leiter des großen Hauses; der tüchtige Kern seiner Natur kommt zum Vorschein, ja er berichtigt sogar seine antisemitische Weltanschauung. Wie stehts nun mit den Mischehen? Löwy und seine Frau, beide harmlose Naturen, leben im besten Einvernehmen, Fritzi aber treibt jetzt, wie ihre Eltern, großen Aufwand, sie hat den Juden ja nur wegen dieser Möglichkeit zum Manne genommen, und die Treue braucht sie ihm nur zu halten, so lang er sie reich bezahlt. Elvira erfährt schon in den Flitterwochen die größten Enttäuschungen und findet immer mehr das Urteil ihres Vaters bestätigt, der sich stets sehr skeptisch über Mischehen geäußert hat. Beide Ehen zeigen dieselben Mißtöne durch dieselbe Ursache, durch den unaufhörlichen Wutschrei nach Geld. Die beiden Frauen werden Mutter; für Fritzi ist das Ereignis nur eine zeitweilige Verhinderung, die Modesalons zu besuchen, in Elvira erwacht zugleich als Ersatz für das Glück der Ehe das der Mutter, gerade wie Leopold sich seines von der Mutter vernachlässigten Kindes annimmt. Stark betroffen durch die Herzlosigkeit Fritzis, die sie deren Christentum zuschreibt, wird Frau Kastner auch gegen Gschmeidler ungerecht, der jedoch bei seiner richtigen Erkenntnis bleibt, daß Fehler und Vorzüge gleich verteilt seien, und daß die Juden an Überempfindlichkeit leiden. Die Baronin Hebenstreit hat sich durch ihren Einfluß auf Leopold und überdies durch einen falschen Schwur eine Anzahl Aktien aus dem Besitze Jordans zu verschaffen gewußt, an denen die Mehrheit und damit die Verfügung über ein großes Unternehmen hängt. Jordan stirbt, die

Firma wird liquidiert, Egon entdeckt die Überweisung der Aktien und wenn er auch glauben will, daß Leopold getäuscht worden ist, so verliert dieser doch seine Stellung und mit ihr sein Weib, das ihn, was sie schon lange gewünscht, mit dem leichtesten Herzen verläßt. Das Kind, ihr vollkommen gleichgiltig, bleibt ihm. Frau Kastner nimmt beide liebevoll auf, jetzt hat sie ihren Sohn wieder. Während der Katastrophe hält Gschmeidler abermals um Lottis Hand an; er erklärt, daß zwar Mischehen, auf solche Art zustande gekommen, unglücklich verlaufen müßten, daß man aber deshalb Mischehen nicht grundsätzlich verwerfen dürfe. Er will eine Familie gründen, die von christlichen und jüdischen Vorurteilen nichts wisse. Wenn dieses Beispiel Nachahmung fände, würde bald Großes erreicht werden. Neue Menschen von besonderer Tatkraft und Intelligenz würden aus der Verschmelzung der alten Rassen hervorgehen, neue Menschen, die frei wären von Aberglauben, Vorurteilen und Wahnideen. Dafür soll zunächst in zwanglosen Zusammenkünften christlicher und jüdischer Bekannter ein Vereinigungspunkt und eine allmähliche Annäherung geschaffen werden, eine Art Versuchsstation. Diese Versuche werden auch von Gschmeidler nach der Hochzeit unternommen und schlagen natürlich fehl. Ihre Ehe aber ist überaus glücklich und dieser Schluß drückt also sicher die Anschauung des Verfassers über die Mischehe aus.

Wie man nun darüber denken mag, es fragt sich, sind mögliche Verhältnisse und nicht nur mögliche, sondern auch wirkliche, lebendige Menschen dargestellt? Ich glaube nach meinen Erfahrungen beides bejahen zu können, mögen auch im Ganzen die Juden besser wegkommen, als die Christen, von denen nur Gschmeidler sympathisch ist. Jedenfalls zeigt Dessauer die genaueste Kenntnis der jüdischen Seele und des Verhaltens der Juden unter einander und zu den Christen, wie das Vorangehende wohl gezeigt hat. Stellt er uns die guten Eigenschaften der Juden dar,

so verschweigt er auch die Schattenseiten nicht und zwar, was richtig ist, in allen Kreisen der Judenschaft, mag er nun das Kleinleben in der Leopoldstadt vorführen oder das große Leben der reichen Juden mit ihrer Vornehmtuerei, ihrer Verachtung des Judentums und der armen Glaubensgenossen oder ihre Ordenssucht, der sie für angeblich wohltätige Zwecke ungeheuere Summen opfern. Eine andere Frage, die ich nicht zu beantworten habe, ist es aber, ob Mischehen dem Judentume zum Vorteile gereichen. Sicher ist, daß die Kinder aus solchen Ehen dem Volke verloren gehen und somit eine stärkere Zunahme der Vermischung, wie schon die bisherigen Ergebnisse beweisen, zu einem endlichen Verschwinden des jüdischen Volkes führen müßte. Einzelne Fälle? Tolerentur!

(Fortsetzung folgt.)

Besprechung.

Thomsen Peter, Kompendium der palästinischen Altertumskunde. Mit 42 Abbildungen nach eigenen Aufnahmen des Verfassers. Tübingen, Verlag von I. C. B. Mohr, 1913. Preis geb. M. 4,80. 109 S.

Der durch seine systematische Bibliographie der gesamten Palästinaliteratur in den Kreisen der Palästinainteressenten wohlbekannte Verfasser hat sich durch die Zusammenfassung der zerstreuten Mitteilungen über die Ergebnisse der palästinischen Altertumskunde zu einem kurzgefaßten Kompendium ein großes Verdienst erworben. Die von mehreren Gesellschaften, insbesondere der englischen und deutschen, betriebene wissenschaftliche Erforschung des Landes, welche durch die seit 2 Jahrzehnten vorgenommenen Ausgrabungen[1]) auf eine neue und sichere Basis gestellt wurde, hat bisher noch keine zusammenfassende Darstellung gefunden, oder wenigstens keine, die über die kanaanitische und israelitische Zeit hinausgehend, auch die hellenistische und byzantinische Periode mit berücksichtigt hätte. Wenn Thomsen auch mit Recht hervorhebt, daß diese Forschungen noch bei weitem nicht ausreichten, um die Kulturgeschichte der einzelnen palästinischen Völker zu zeichnen, so sind sie doch immerhin so fruchtbar gewesen, daß dem Nichtfachmann eine Übersicht oder gar genauere Kenntnis ihrer Resultate ohne eine kurzgedrängte Zusammenfassung und Rubrizierung derselben und wohlgeordnete Literaturangaben nicht mehr möglich ist.

Thomsen erläutert zunächst den Begriff der palästinischen Altertumskunde, erzählt ihre Geschichte und bespricht dann die Rassen, Völker, Kulturen und Siedlungen. In dem besonderen Teil behandelt er die vorgeschichtlichen Denkmäler, Haus und Stadt, Kunst, Grabanlagen, Schriftwesen und Inschriften, Geldwesen und Münzen; dann

[1]) Es muß immer von neuem darauf hingewiesen werden, daß die Juden bisher auf dem Gebiete der palästinischen Ausgrabungen nichts geleistet haben, wenn man davon absieht, daß die Kosten der wertvollen Grabungen der Amerikaner in Sebastie von Herrn Jacob Schiff getragen wurden. Vor wenigen Wochen hat Baron Edmund Rothschild mit Ausgrabungen in Palästina beginnen lassen.

folgt ein Namens- und Sachregister. Die Literaturangaben sind, inhaltlich geordnet, in den Fußnoten untergebracht.

Die Übersichtlichkeit des Ganzen ist anerkennenswert. Jedes überflüssige Wort ist vermieden. Wo es der Stoff im Interesse der Übersichtlichkeit ratsam erscheinen läßt (z. B. in dem Kapitel Münzen) beschränkt sich Th. auf die nackte Aufzählung der Funde. Andere Kapitel (z. B. Wasseranlagen, kleine Kunst, Töpferei) sind trotz des enggedrängten Materials und der vielen Literaturangaben interessant, übersichtlich und flüssig geschrieben.

Da sich Thomsen mit Recht darauf beschränkt, ein zusammenfassendes Referat zu geben und sich fast durchweg eines eigenen Urteils enthält, so braucht auf den Inhalt nicht eingegangen zu werden. Mit Ausnahme des einleitenden Kapitels »Die Rassen in Palästina«. Hier ist zu beanstanden, daß Th. mit einigen anthropologischen Begriffen, die sich gerade in jüngster Zeit als höchst unsicher und bedenklich erwiesen haben, wie mit vollendeten Tatsachen operiert. Welches sind die physischen Merkmale der »semitischen Rasse«? Luschan beschreibt sie in Anlehnung an den Typus der Wüstenbeduinen, von denen wir aber durchaus nicht bestimmt wissen, ob sie die wahren, unvermischten Repräsentanten dieser Rasse sind. Thomsen aber notiert bei den in Gezer aufgefundenen Knochenresten, daß sie »deutliche Kennzeichen der semitischen Rasse aufweisen.« Ferner: wenn von Indogermanen die Rede ist, die Palästina einst bewohnt haben, so hat man dabei doch nur an Gemeinschaften in linguistischem Sinne zu denken, die gegenüber den Völkern mit semitischer Sprache vielleicht andersrassig waren. Läßt sich der Typus mit so grosser Wahrscheinlichkeit, wie bei dem Volk der Chetiter, feststellen, so kann man ja mit einiger Sicherheit von einer Fremdrassigkeit sprechen. Andere Völker aber, auch wenn ihre Denkmäler und Sprachen sie außerhalb des Kreises der semitisch sprechenden Völker stellen, wird man nicht ohne weiteres als fremdrassig bezeichnen können, es sei denn, daß ihre Herkunft aus sehr fernen Ländern wahrscheinlich zu machen ist. Man wird gut daran tun, in einem Kapitel »Die Rassen von Palästina« den Begriff Indogermanen zu vermeiden. — Wenn ferner Thomsen im Anschluß an die Erwähnung einer von Norden eingewanderten indogermanisch-arischen Rasse, die um 2500 von den nachrückenden Semiten verdrängt wurde, die Vermutung ausspricht, daß genauere anthropologische Untersuchungen unter den heutigen Bewohnern Westasiens darüber Aufschlüsse bringen könnten, was von den alten Rassen sich bis heute erhalten habe, und hierbei an die Untersuchungen Luschans an Juden erinnert, so können wir uns zwar dem Verfasser bezüglich der Chetiter an-

schließen, müssen aber bemerken, daß gerade die Untersuchungen Luschans über die Reste der palästinischen Arier, von denen kurz vorher die Rede war, besser in Vergessenheit gerieten, statt neu unterstrichen zu werden. Luschans Hypothese von den arischen Amoritern (Thomsen erwähnt zwar S. 14, daß sie vielleicht mit den babylonisch-semitischen Einwanderern identisch sind) ist von Lombroso, Auerbach u. a. widerlegt und von Luschan selbst später aufgegeben worden.

Rühmend hervorzuheben ist die vornehme Ausstattung des Buches und seine wohlgelungenen Abbildungen, die sich durch Klarheit und künstlerische Auffassung auszeichnen, wenn sie auch nicht den Abbildungen in dem Gutheschen Palästinabuch gleichkommen.

A. Sandler.

Bibliographische Übersicht

über die im Jahre 1912 erschienenen Schriften.

Von **M. Brann.**

(Fortsetzung.)

Kugler, Frz. Xav. Sternknnde u. Sterndienst in Babel. Assyriologische, astronom. u. astralmytholog. Untersuchungen. II. Buch: Natur, Mythus u. Geschichte als Grundlagen babylon. Zeitordng. nebst eingeh. Untersuchgn. der älteren Sternkunde u. Meteorologie. II. Tl. I. Heft. Babylon. Zeitordng. u. ältere Himmelskunde. Münster 1912. Aschendorff. (S. 201—320) Lex. 8°.

Delmel, Antonius S. J. Veteris testamenti chronologia monumentis babylonica-assyriis illustrata. (Scripta pontificii instituti biblici.) Romae. Rom 1912. Bretschneider. (VIII, 124 S. m. 7 Taf.) Lex. 8°.

Handcock, P. S. P. Mesopotamian Archaeology: an Introduction to the Archaeology of Babylonia and Assyria. London 1912. (440 S.) 8°.

Handel-Mazzetti, Heinr. Mesopotamien. (6 Lichtdr.-Tafeln m. 16 S. Text). Jena 1912. G. Fischer.
(Karsten-Schenck: Vegetationsbilder X. Reihe 31, 5×24 cm. Heft 5).

Langdon, St. Die neubabylonischen Königsinschriften. Aus dem Englischen übersetzt von Rudolf Zehnpfund. V A B: 4 Stück. Leipzig 1912. (VI, 376 S.) 8°.

Rogers, Robert W. Cuneiform Parallels to the Old Testament translated and edited. New York and Cincinnati 1912. (XXII, 470 S.) gr.-8°.

Sarzowsky, A. Keilschriftliches Urkundenbuch zum Alten Testament, in Urschrift zusammengest., autogr. u. hrsg. Mit e. Wörter- u. Eigennamenverzeichnis von M. Schorr. I. Teil Historische Texte. (VII, 71 S.) Leiden 1911. E. J. Brill.

Klüger, Herm. Friedr. Delitzsch, der Apostel der neubabylonischen Religion. Ein Mahnruf an das deutsche Volk. Leipzig 1912. Krüger & Co. (180 S.) 8°.

Delitzsch, Friedrich. Ernste Fragen. Eine Erwiderung. Stuttgart u. Berlin 1912. (40 S.) gr.-8°.

Theis, Johs. Summerisches im Alten Testament. Trier 1912. Paulinus-Druckerei. (46 S.) 8°.

IV. Jüdische Geschichte und Literatur.

Geiger, Abr. Judaism and its History., trad. from the German by C. Newburgh. New York 1912. Bloch Publ. (370 S.) 8°.

Goldstein, Mor. Begriff u. Programm einer jüdischen Nationalliteratur. Berlin 1912. Jüdischer Verlag. (21 S.) gr.-8°. (Eliasberg, Ahron: Die jüdische Gemeinschaft. Reden u. Aufsätze über zeitgenössische Fragen des jüd. Volkes.)

Fowler, H. T. A history of the literature of ancient Israel from the earliest times to 135 B. C. New York 1912. Macmillan & Co. (XIV, 392 S.) 8°.

Sarson, M. and M. A. Phillips. The History of the People of Israel in Pre-christian Times. London 1912. (372 S.) 8°.

Kent, C. F. The makers and teachers of Judaism: from the fall of Jerusalem to the death of Herod the Great. London 1912. Hodder and So. (338 S.) 8°.

Riessler, Paul. Der Untergang des Reiches Juda u. das Exil im Rahmen der Weltgeschichte. Münster 1912. Aschendorff. 1. u. 2. Aufl. (46 S.) (Nikel u. Rohr: Bibl. Zeitfragen Heft 1.)

Selbhaus, S. Religiöse Strömungen in Judäa während und nach der Zeit des babylonischen Exils. (Zur Geschichte u. Literatur des zweiten jüd. Staatswesens.) Wien 1912. M. Breitenstein. (66 S.) 8°.

Klamroth, Erich. Die wirtschaftliche Lage und das geistige Leben der jüdischen Exulanten in Babylon. (Diss.) Königsberg i. Pr. 1912. (35 S.) 8°.

— Die jüdischen Exulanten in Babylonien. Leipzig 1912. Hinrichs. (V, 107 S.) 8°. (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten Testament Hrsg. von Kittel.)

Wensinck, A. J. De beteeknis van het jodendom voor de andere semitische volken van Voor Azie. Rede. Leiden 1912. E. Brill. (31 S.) 8°.

Gall, Aug. Die Papyruskunden der jüdischen Gemeinde in Elephantine in ihrer Bedeutung für jüdische Religion u. Geschichte. Gießen 1912. Töpelmann. (26 S.) 8°. (Vorträge der theol. Konferenz zu Gießen. Folge 34.)

Jirku, Ant. Die jüdische Gemeinde von Elephantine und ihre Beziehungen zum Alten Testament. Gr. Lichterfelde-Berlin 1912. Runge. (32 S.) 8°. (Kropatscheck: Bibl. Zeit- u. Streitfragen zur Aufklärung der Gebildeten. VII. Serie. Heft 11.)

Meyer, Ed. Der Papyrusfund von Elephantine. Dokumente einer jüdischen Gemeinde der Perserzeit und das älteste erhaltene Buch der Weltliteratur. Leipzig 1912. (IV, 128 S.) gr.-8°.

Staerk, W. Alte u. neue aramäische Papyri. Übers. u. erkl. Bonn 1912. Marcus u. Weber. (73 S.) 8°. (Kleine Texte für Vorlesungen u. Übungen. Hrsg. von Lietzmann Nr. 94.)

Charles, R. H. Fragments of a Zadokite Work. Oxford 1912. Clarendon Press. (17, 42 S.) 8°.

Herford, R. T. Pharisaism: Its Aim and its Method. London 1912. (348 S.) 8°.

Leszynsky, Rud. Pharisäer u. Sadduzäer. Frankfurt a. M. 1912. Kauffmann. (70 S.) kl.-8°. (Ziegler: Volksschriften über die jüd. Religion. 1. Jahrg. Heft 2.)

Wendland, Paul. Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum u. Christentum. Die urchristlichen Literaturformen. 2. u. 3. Aufl. Tübingen 1912. Mohr. (X, 448 S. m. 5 Abbild. u. 14 Tafeln.) Lex.-8°. (Lietzmann: Handbuch zum Neuen Testament. 2. u. 3. Teil.)

Marmorstein, A. Religionsgeschichtliche Studien. 2. Heft: Die Schriftgelehrten. Skotschau (österr. Schlesien) 1912. Selbstverlag. (VI, 119 S.) gr.-8°.

Kawerau, Siegfr. Rabbi Jesus von Nazareth. Ein Versuch zur Klärung. Berlin 1912. (M. Schildberger.) (95 S.) 8°.

Schneidermann, Geo. Wie der Israelit Jesus der Weltheiland wurde. Nach den bibl. Quellen geschichtl. dargestellt. Leipzig 1912. Hinrichs' Verlag. 2. Aufl. (47 S.) 8°.

Bruene, B. Josephus, der Geschichtsschreiber des heiligen Krieges u. seine Vaterstadt Jerusalem. Mit Angabe der Quellen dargestellt u. untersucht. Wiesbaden 1912. Selbstverlag. (VIII, 113 S.) 8°.

Fiebig, Paul. Die Gleichnisreden Jesu im Lichte der rabbinischen Gleichnisse des neutestamentlichen Zeitalters. Ein Beitrag zum Streit um die »Christusmythe« u. eine Widerlegung der Gleichnistheorie Jülichers. Tübingen 1912. Mohr. (XII, 234 S.) 8°.

— Rabbinische Wundergeschichten des neutestamentlichen Zeitalters in vokalisiertem Text mit sprachlichen u. sachlichen Bemerkungen. (26 S.) 1911.

Erbt, Wilh. Von Jerusalem nach Rom. Untersuchungen zur Geschichte und Geschichtsdarstellungen des Urchristentums. Mit Anhang nebst Sternkarte: Der Sternhimmel im Alten Testament. M V A G. 1912. 2. Leipzig 1912. (IV, 132 S.) gr.-8°.

Müller, Nikol. Die jüdische Katakombe am Monteverde zu Rom, der älteste, bisher bekannt gewordene jüdische Friedhof des Abendlands. Leipzig 1912. Fock. (143 S. m. 12 Abbild.) (Schriften hrsg. von der Gesellschaft zur Förderung d. Wissenschaft d. Judentums.)

Hirsch, J. Die religionsgeschichtliche Bedeutung Rabbi Akibas und: Der Kampf um die Emanzipation der Juden von A. Deutsch. Prag 1912. Verein zur Förderung und Verbreitung der Wissenschaft des Judentums »Afike Jehuda.« (48 S.)

Holtzmann, Osc. Seder. Zeraim. 1. Traktat. Berakot (Gebete.) Text, Übersetzung u. Erklärung. Nebst einem textkritischen Anh. Gießen 1912. Töpelmann. (VIII, 106 S.) gr.-8°. [Die Mischna. Text, Übersetzung u. ausführl. Erklärung. Mit eingeh. geschichtl. u. sprachl. Einleitgn. unter Mitwirkg. von Albrecht, Bauer, Benzinger usw., u. a. hrsg. von Beer u. Holtzmann. (In 63 Traktaten.) Heft 1.]

— II. Seder. Moëd. 3. Traktat. Pesachim (Ostern). Text, Übersetzung u. Erklärung. Nebst einem textkritischen Anhang von Geo. Beer. (XXIV, 212 S.)

Strack, Herm. L. Joma. Der Mischnatraktat Versöhnungstag nach Handschriften u. alten Drucken hrsg., übers. u. m. Berücksichtigung des Neuen Testaments erläutert. 3. erw. Aufl. Leipzig. Hinrichs' Verlag. gr.-8°. (Schriften des Institutum judaicum in Berlin. Hrsg. von Herm. L. Strack. Neue Aufl. Nr. 3.)

Rothstein, J. W. Megilla. Der Mischnatraktat »Megilla« ins Deutsche übers. u. m. bes. Berücksichtigung des Neuen Testaments m. Anmerkungen versehen. Tübingen 1912. Mohr. (VII, 20 S.) 8°. (Ausgew. Michnatraktate in deutsch. Übers. hrsg. von Paul Fiebig.)

Mischnaiot. Hebräischer Text mit Punktation nebst deutscher Übersetzung u. Erklärung. 48. u. 50. Lfg. V. Tl. Seder Kodaschim, von J. Cohn. 5. u. 6. Heft. Menachot. Abschn. 7 für Caullie (Abschn. 3.) (S. 129—192.) Berlin 1912. Frankf. a. M. Kauffmann. gr.-8°.

— Hebräischer Text mit Punktation nebst deutscher Übersetzung und Erklärung. 49. Lfg. VI. Tl. Seder Teharoth von D. Hoffmann. 4. Heft. Kelim, Abschnitt 19—27. Berlin 1912. (Frankf. a. M. J. Kauffmann.) (S. 97—128.) gr.-8°.

Holtzmann, Osk. Der Tosephtatraktat Berakot. Text, Übersetzung u. Erklärung. Gießen. 1912. Töpelmann. (XVI, 99 S.) gr.-8°. (Zeitschr. für die alttestamentliche Wissenschaft. Beihefte. 23.)

Schwarz, Adolf. Die Tosifta des Traktates Nesikin Baba Kamma geordnet und kommentiert. Mit einer Einleitung: Das Verhältnis der Tosifta zur Mischnah. Wien 1912. (XL, 122 S.) gr.-8°. (Im XIX. Jahresbericht der israelit.-theol. Lehranstalt in Wien.)

Talmud, der. In deutscher Übersetzung hrsg. von Alfons Szentesey. 2 Teile in 1 Bd. Wien 1912. Mattern. (VI, 230 S.) 8°.

Goldschmidt, Lazarus. Der babylonische Talmud. Hrsg. nach der 1. zensurfreien Brombergschen Ausg. (Venedig 1520 – 23.), nebst Varianten der späteren, s. S. Loria, J. Berlin, J. Sirkes u. a. revidierten Ausgaben u. der Münchner Talmudhandschrift, möglichst sinn- u. wortgetreu übers. u. mit kurzen Erklärungen versehen. V Bd. 4. (Schluß)-Lfg. Der Traktat Quidduschin. (Von der Trauung.) Leipzig 1912. Harrassowitz. (XXXVIII u. S. 691—1008 u. II S.)

Talmud babylonicum codicis hebraici Monacensis 95 fautore Johanne Schnorr von Carolsfeld arte phototypica depingendum curavit, praefatione et argumentis instruxit. Herm. L. Strack. — Der babylonische Talmud, nach der einzigen vollständigen Handschrift München Codex hebraicus 95 mittelst Fksm.-Lichtdr. vervielfältigt m. Inhaltsangaben f. jede Seite u. e. Einleitg. versehen v. L. Strack. 2. Hälfte. (Mit latein., hebr. u. deutschem Titel.) Leiden 1912. A. W. Sijthoff. (III, 568 S.)

Goldschmidt, L. Die Münchner Talmudhandschrift u. ihr Herausgeber Herm. L. Strack. Als Manuskript gedruckt. Berlin 1912. Selbstverlag. (16 S.) 8°.

Funk, S. Talmudproben. Berlin 1912. Göschen. (135 S.) 8°. Göschen 583.

Ratner, B. אהבת ציון וירושלים. Varianten u. Ergänzungen des Textes des jerusalemitischen Talmuds nach alten Quellen u. handschriftlichen Fragmenten ediert, mit kritischen Noten u. Erläuterungen versehen. Traktat: Megilla. Wilna 1912. Selbstverlag.

Duenner, J. H. הגהות על מסכת בבא קמא ובבא מציעא. Adnotationes criticae ad duos Talm. Bab. et Hierosolym. tractatus: Baba kama et Baba Mezia. Textum constituit, res explicavit historiamque originem ex fontibus investigavit. Francofurti ad Moenum 1912. Sänger et Friedberg. (4.) 112 u. (1) 171 S. 4°.

Held, Hans Ludwig. Talmud-Legenden. Dem Talmud nacherzählt und eingeleitet. München 1912. Hans-Sachs-Verlag. (88 S.) 8°.

Jawitz, W. תולדות ישראל. Die Geschichte Israels nach den Urquellen neu u. selbständig bearbeitet. 8. Bd. Umfaßt die Blütezeit der amoräischen Tätigkeit bis nach dem Abschluß des Talmuds 4069 bis 4234. Berlin N. 24, 1912. Verlag des Verfassers.

Rapaport, Mordché W. Der Talmud und sein Recht, m. e. Geleitwort von Jos. Kohler. 2. Aufl. des Sonderabdr. aus Zeitschrift für vergleich. Rechtswissenschaft. (Anastatischer Neudruck.) Berlin 1912. Lamm. (VIII, 148, 49 u. 69 S.) gr.-8°.

Krauss, Sam. Talmudische Archäologie. 3. Band von »Grundriß der Gesamtwissenschaft d. Judentums.« Leipz. 1912. Fock. (VII, 491 S.) gr.-8°. (Schriften, hrsg. von der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums.)

Fischer, L. Die Urkunden im Talmud zusammengestellt, erklärt u. m. Ausgrabungen verglichen. 1. Teil. Berlin 1912. Mayer u. Müller. (X, 157 S.) 8°.
(Aus: »Jahrbuch der jüd. literar. Gesellschaft«.)

Blau, Ludw. Die jüdische Ehescheidung und der jüdische Scheidebrief. Eine histor. Untersuchung. 2 Tl. Mit 2 Fksms. Straßburg 1912. Trübner. (III, 116 S.) gr.-8°.

Grunwald, Max. Die Hygiene der Juden. Im Anschluß an die internationale Hygiene-Ausstellung Dresden 1911 hrsg. (VII, 325 u. LXIV S.) Dresden 1912. Verlag der histor. Abteilung der internationalen Hygiene-Ausstellung Dresden 1911. gr.-8°.

Leimdörfer, D. Talmudische Ethik des Alphabets. Studie. [Aus: »Wahrheit.«] Frankfurt a. M. 1912. J. Kauffmann. (15 S.) gr.-8°.

Bereschit Rabba m. kritischem Apparate u. Kommentare von J. Theodor. Mit Subvention der Alliance isr. univ. in Paris, der Zunz-Stiftg. usw. 6. Liefg. Berlin 1912. (V u. S. 401—479.) 8°. Bojanowo Rabb. Dr. Theodor.

Künstlinger, David. Die Petîhôt der Pesiqtâ de Rab Kâhanâ. Krakau 1912. (Skawinergasse 2, II.) Selbstverlag. (79 S.) gr.-8°.

Marx, A. Neue Texte des Seder Tannaim we Amoraim. (Aus: Festschrift zu Isr. Lewy's 70. Geburtstag.) Berlin 1912. M. Poppelauer. (VIII S. u. XVIII S.) (hebr.) 8°.

Samuel b. Mose al-Migribi. Die Sitten- u. die Heiligkeitsgesetze der Karäer (arab.). Hrsg. mit ungarischer Übersetzung von Ludwig Kúns. Vácz 1912. 63, 39 S. 8°.

סדור תפלה כמנהג אשכנז עם פי׳ ר׳ עמרם. Kritische Ausgabe des Siddur auf der Grundlage des Siddur des R. Amram Gaon. Jerusalem 1912. T. I, 2. Zuckermann. 8°.

סדור רשי׳. Die Raschi zugeschriebene Gebetordnung. Mit Anmerkung u. Einleitung von Salomo Buber. (A. Für den Druck redigiert v. Dr. Jakob Freimann. Berlin 1912. Itzkowski. LXV, 301 S. 8°. [Schriften des Vereins Mekize Nirdamim, 3. Folge Nr. 8—11.]

Berliner, A. Randbemerkungen zum tägl. Gebetbuche (Siddur.) 2. Buch. Berlin 1912. M. Poppelauer. (VII, 79 S.) 8°.

Farfell, E. בית הכנסת העתיק. Die alte jüdische Synagoge aus der Chazarenzeit in Feodossia (Krim), eine archäologisch-historische Beschreibung. Petrokow 1912. (XIV, (10) 226 u. (2) S.) 8°.

חבור המשיחה והתשבורת. Lehrbuch der Geometrie des Abraham b. Chija. Hrsg. von Michael Guttmann. Heft I. Berlin 1912. Itzkowski. 8°. [Schriften des Vereins Mekize Nirdamim.]

Horovitz, S. Die Psychologie bei den jüdischen Religions-Philosophen des Mittelalters von Saadia bis Maimuni. 4. (Schluß)-Heft: Die Psychologie des Aristotelikers Abraham Ibn Daud. Breslau 1912. Berlin. Poppelauer.

[Aus: Jahresbericht d. jüd.-theol. Seminars Fraenckelscher Stiftung.] (S. 211—286.)

Elasar Worms ben Jehuda. מעשה רוקח. Ritual- u. Zeremonialvorschriften Sanok 1912. 8°.

ס' ראביה. Von Elieser b. Joël ha-Lewi. Hrsg. v. N. Aptowitzer. Berlin 1912. Itzkowski. 8°. Bd. I, Heft I. [Schriften des Vereins Mekize Nirdamim.]

צפנת פענח Joseph b. Eliëser b. Joseph Tob-Elesa's. Kommentar zu Ibn-Esras Pentateuch-Kommentar. Ein Beitrag zur Pentateuchexagese des Mittelalters von David Herzog. T. I. Krakau 1912. 8°.

Münz, J. Moses ben Maimon (Maimonides). Sein Leben und seine Werke. (VII, 335 S.) Frankfurt a. M. 1912. Kauffmann. 8°.

Gorfinkle, J. J. The VIII Chapters of Maimonides on Ethics. (Schemonah Perakim.) New York. Columbia. Univ. Preß 1912. (XII, 104 u. 55 S.) 8°.

Wolff, Jules. Les huit chapitres de Maïmonide ou Introduction à la Mischna d'Aboth. Maximes des Pères (de la Synagogue.) Traduits de l'arabe. Lausanne et Paris 1912. (79 S.) 8°.

Mose ben Maimûn's Mischnah-Kommentar zum Traktat Baba Bathra. (Kap. 1—IV.) Arabischer Urtext mit hebräischer Übersetzung, Einleitung, deutscher Übersetzung nebst krit. u. erläut. Anmerkungen. Von Jac. Sänger. (86 u. 37 S.) Berlin 1912. M. Poppelauer. gr.-8°.

Josef ibn Caspi, ארני כסף. Adne Keseph. Kommentar zu den prophetischen Büchern der heiligen Schrift. Nach der einzigen Handschrift in der Bodleiana in Oxford. Zum ersten Male herausgegeben von Isaak Last. II. Heft. Jeremia, Ezechiel, Minor, Prophetae. London 1912. (4) 160 u. (10) S. 8°.

פי' על משלי לר' יוסף בן יוסף ן' נחמיאס. Kommentar zu den Spr. Salomos von Joseph Ibn Nachmias. Hrsg. v. Dr. M. A. Bam-

berger unter Mitwirkung v. Dr. Sam. Poznański. Berlin 1912. Itzkowski. XXIII, 196 S. 8°. [Schriften des Vereins Mekize Nirdamim. 3. Folge. Nr. 9.]

Loewe, Heinr. Die Juden in der kathol. Legende. Berlin 1912. Jüdisch. Verlag. (93 S. m. 4 Taf.) gr.-8°.

Schleiden, M. J. Die Bedeutung der Juden für Erhaltung u. Wiederbelebung der Wissenschaften im Mittelalter. Leipzig 1912. Engel. 5. Aufl. (IV, 50 S.) 8°.

Steckelmacher, M. Randbemerkungen zu Werner Sombarts »Die Juden und das Wirtschaftsleben.« Berlin 1912. L. Simion Nachf. (63 S.) 8°.

עניני שבתי צבי. Sammelbares Lexikon. Schriften über Sabbathai Zebi u. dessen Anhänger. Mit Einleitg. u. Anmerkg. v. A. Freimann. Berlin 1912. Itzkowski. 8°. [Schriften des Vereins Mekize Nirdamim.]

Elijah Hayyim ben Benjamin of Genazzano. אגרת התמודות. The Iggereth Hamudoth. Edited for the first time, from the MSS. in London and Munich, with marginal references by A. W. Greenup. London 1912. IV, 69 S. 8°.

Poznański, S. Sull' Onomastica Ebraica III. Il cognomine Kanzi. (Estratto dalla Rivista Israelitica, Anno IX. N. 3—4) Firenze, tip. Galletti e Cassuto. 1912. (8 S.) 8°.

Annalen der Juden in den deutschen Staaten, besonders in der Mark Brandenburg (von Joh. Balthasar König). Berlin 1912. Lamm. (XVIII, 342 S.) (Lamms bibliotheka judaika Nr. 11.)

Grunenwald, L. היהודים באונגריא. Ha-Jehudim be-Hungaria. Geschichte der Juden in Ungarn. 1. Bd. Autoren hebr. Schriften vom Jahre 1420—1840. Vácz 1912. (33 S.) 8°.

Rosanes, S. A. דברי ימי ישראל בתורכיא. Geschichte der Juden in der Türkei. T. 2: Vom Jahre 1521—1575, nach gedruckten und handschriftlichen Quellen, nebst einem Verzeichnisse der hebräischen Bücher, welche von 1521 bis 1600 in der Türkei gedruckt wurden, von A. Freimann. Husiatyn 1912. Schwager u. Fränkel. (258 u. (2) S.) 8°.

Wiernik, P. History of the Jews in America, from the period of the discovery of the new world to the present time. New York 1912. Jew. Preß and Publishing Company. (XXIV, 449 S. and 26 Illustr.)

Grunwald, L. וקורות השבתאים באונגאריא. Zur Geschichte der Sabbatianer in Ungarn. Eine historische Skizze. Waitzen 1912.

Bamberger, M. L. Geschichte der Juden in Schönlanke. [Aus: »Jüd. Literaturblatt.«] Berlin 1912. L. Lamm. (III, 44 S.) 8°.

Schudt, Joh. Jac. Neue Frankfurter jüdische Kleider-Ordnung. [Anastat. Neudr.] (62 S.) Berlin 1912. L. Lamm. (Lamms bibliotheca judaika. Samml. von Neudrucken aus dem Gebiete der jüd. Gesch. u. Literatur. Nr. 10.)

Feilchenfeld, A. Zur Geschichte der israelitischen Realschule (vorm. israel. Bürgerschule) in Fürth. Festschrift zur Feier des 50 jähr. Bestehens der Anstalt 1862—1912. Fürth 1912. Rosenberg. (56 S. m. 3 Tafeln.) gr.-8°.

Besndorf, Paul. Der alte israelitische Friedhof in Leipzig. Leipzig 1911. J. Wörner. (5 S.) 8°. (Aus Schriften d. Vereins f. d. Gesch. Leipzigs.)

Lamm, Louis. Zur Geschichte der Juden im bayerischen Schwaben. I. Die jüdischen Friedhöfe in Kriegshaber, Buttenwiesen u. Binswangen. Ein Beitrag zur Geschichte der Juden in der ehemal. Markgrafschaft Burgau. Berlin 1912. Lamm. (37 S.) 8°.

Wachstein, Bernh. Die Inschriften des alten Judenfriedhofes in Wien. Im Aufttrage der histor. Kommission der israelit. Kultusgemeinde in Wien bearb. Mit 202 Textabbildungen, 15 Tafeln u. 1 Friedhofsplane. 1. Tl. 1540(?)—1670. Wien 1912. Braumüller. Lex.-8°. (Quellen und Forschungen zur Geschichte der Juden in Deutsch-Oesterreich. Hrsg. v. d. histor. Kommission der israel. Kultusgemeinde in Wien. Bd. IV, Tl. 1.)

Cassuto, U. Incunaboli ebraici a Firenze. Firenze 1912. Leo S. Olschki. (36 S.) 4°.

Sonnino, G. Storia della tipografia ebraica in Livorno, con introduzione e catalogo di opere e di autori. Estratto dalla Rivista »Il Vesillo Israelitico.« Torino, via Lanfranchi 22, 1912. (2 u. 105 S.) 8°.

Berliner, Ludw. Die staatskirchenrechtliche Stellung der israel. Religionsgemeinden u. sonstigen israelitischen Religionsverbände Süddeutschlands. Frankfurt a. M. 1912. Kauffmann. (IV, 71 S.) gr.-8°.

Gesetz, Württembergisches, betr. die israelitische Religionsgemeinschaft vom 8. 7. 1912 nebst Kirchenverfassung der israelitischen Religionsgemeinschaft vom 6. 9. 1912. Stuttgart 1912. Grüninger. (34 S.) 8°.

Hartmann, Oskar. Das Recht des bayerischen Staats u. des Deutschen Reichs in Beziehung auf die Religionsgemeinschaften unter Vergleichung je ihres Kirchenrechts und des natürlichen Rechts. Systematisch dargestellt. Mit e. Anh.: Übersicht des Rechts des preuß. Staats in Beziehung auf die Religionsgemeinschaften unter Vergleichung je ihres Kirchenrechts. I. Teil, 2. Heft. (IV u. S. 65—128.) Innsbruck 1911. Wagner 8°.

Heimberger, Jos. Die staatskirchenrechtliche Stellung der Israeliten in Bayern. 2. Aufl. Tübingen 1912. Mohr. (XI, 432 S.) gr.-8°.

Wahlhaus, Fritz. Die Rechtsstellung der israelitischen Kultusgemeinde im rechtsrheinisch. Bayern. Münch. 1912. Schweitzer. (VII, 58 S.) gr.-8°.

Margulies, R. תולדות אדם. Biographie des Samuel Elieser Edels (מהרש"א) Lemberg 1912. Selbstverlag (Sonnengasse 4.) (97 S. u. 2 Abbildgn.) 8°.

Mendelssohn, Moses. Eine Auswahl aus seinen Schriften u. Briefen. Frankfurt a. M. 1912. J. Kauffmann. (124 S.) 8°. (Denkmäler jüdisch. Geistes. Hrsg. v. B. May u. J. B. Levy. Bd. 1.)

Balla, Ign. Die Rothschilds. Zum 100. Todestage von Maier Amschel Rothschild 19. 9. 1912. Berlin. Ladyschnikow.

Goldschmidt, S. Festschrift zur Hundertjahr-Feier der Beerdigungsbrüderschaft der Deutsch-Israelitschen Gemeinde in Hamburg 1812 bis 1912. Hamburg 1912. (60 S.) 8°.

Macaulay, Th. B. Gabr. **Riesser**, **Suter** u. G. v. **Vincke**: Dokumente zur Emanzipation der Juden. 4 Reden. Halle 1912. Hendel. (IV, 122 S.) 8°.

Gruenberg, S. פרופ' דר' א. ברלינר Prof. Dr. Abraham Berliner, eine biographische Skizze. (Mit Bild.) Bearbeitet nach verschiedenen Quellen und persönlichen Mitteilungen. Berlin 1912. (23 S.) 8°.

Hirsch, Rabb. Samson Raph. Gesammelte Schriften. Hrsg. von N. Hirsch. 6. Bd. Frankfurt a. M. 1912. Kauffmann. (VII, 524 S.) gr.-8°.

Polak, G. Michael Heilprin and His Sons. A Biography. New York 1912. (XVII, 540 S.) 8°.

Feiner, Rekt. Jos.: Ludwig Philippson. Sein Leben u. sein Werk. Ein Buch f. jung u. alt. (94 S. m. 1 Bildnis.) Berlin 1912. L. Lamm. gr.-8°.

Wali, Julien. Zadoc Kahn (1839—1905). Paris 1912. Libr. Félix Alcan. (VI, 312 S.) 8°.

Weidler-Steinberg, **Augusta**, Varnhagen, Rahel. Ein Frauenleben in Briefen. Ausgewählt u. m. einer Einleitung. (XV, 663 S. m. 8 Bildnissen.) Weimar 1912. Kiepenheuer. 8°.

Abrahams, J. The Book of Delight and other Papers. Philadelphia 1912. Jew. Publ. Society of Amerika. (323 S.) 8°.

Perles, Fel. Jüdische Skizzen. Leipzig 1912. Engel. (313 S.) 8°.

Segall, Jak. Die beruflichen und sozialen Verhältnisse der Juden in Deutschland. Berlin 1912. M. Schildberger. (IV, 86 S.) gr.-8°. (Veröffentlichungen des Bureaus für Statistik der Juden. Heft 9.)

Sombart, Werner. Die Zukunft der Juden. Leipzig 1912. Duncker und Humblot. (91 S.) 8°.

V. Systematische und praktische Theologie.

Achelis, E. Chr. Praktische Theologie. 6. durchges. Aufl. Tübingen 1912. J. C. B. Mohr. (XVI, 334 S.) gr.-8°. (Achelis, Baumgarten, Benzinger usw. u. A. Grundriß der theolog. Wissenschaften. Neue Aufl. VI. Teil.)

Simmel, Geo. Die Religion. 2. Aufl. Frankfurt a. M. 1912. Literar. Anstalt. (103 S.) 8°. (Buber: Die Gesellschaft. Bd. 2.)

Richter, Raoul. Religionsphilosophie. Leipzig 1912. Wiegandt. (VIII, 178 S.) 8°.

Schneider, Herm. Philosophie vom Zweck aus. I. Religion u. Philosophie. Leipzig. Hinrichs' Verlag.

Weber, Alfr. Religion u. Kultur. Jena 1912 E. Diederichs. (39 S.) 8°.

Bonus, Arth. Zur religiösen Krisis. 3. Bd. Religiöse Spanngn. Prolegomena zu e. neuen Mythos. Jena 1912. Diederichs. (IV, 311 S.) 8°.

Emmel, Fel. Wundts Stellung zum religiösen Problem. Ein Beitrag zur Religionsphilosophie der Gegenwart. Paderborn 1912. F. Schöningh. (X, 118 S.) (Stölzle: Studien zur Philosophie u. Religion. Heft 8.)

Eucken, Rud. Der Wahrheitsgehalt der Religion. Leipzig 1912. Veit & Co. 3. Aufl. (XIV, 422 S.) gr.-8°.

— Hauptprobleme der Religionsphilosophie der Gegenwart. 4. u. 5. Aufl. Berlin 1912. Reuther u. Reichard. (8, 182 S.) 8°.

Fresenius, Wilh. Mystik und geschichtliche Religion. Eine systematische Untersuchg. Göttingen 1912. Vandenhoeck u. Ruprecht. (VI, 102 S.) 8°.

Fuchs, E. Offenbarung u. Entwicklung. Tübingen 1912. Mohr. (VIII, 37 S.) 8°. (Sammlg. gemeinverst. Vorträge u. Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgesch. Bd. 66.)

Hentschel, Erich. Gedanken zur neuzeitlichen religiösen Bewegung. Großenhain 1911. Seifert. (14 S.) 16°.

Pfennigsdorf, E. Religionspsychologie u. Apologetik. Leipzig 1912. Deichert Nachf. (IV, 96 S.) gr.-8°.

Pick, Ludw. Die Weltanschauung des Judentums. Berlin 1912. C. Boas Nachf. (93 S.) gr.-8°.

Gramberg, Die Entwicklung des Gottesglaubens in Israel. Oldenburg 1912. Littmann. (13 S.) 8°. (Leben Jesu-Vorträge 6 Hefte. Heft 1 (Vorbereitung.)

Abelson, J. The Immanence of God in Rabbinical Literature. London 1912. Macmillan & Co. (XII, 387 S.) 8°.

Auer, Kurt. Von der Entwicklung des Bibelgottes. Frankfurt a. M. 1912. Neuer Frankfurter Verlag. (29 S.) 8°.

Stern, Alex. Das Jenseits. Der Zustand der Verstorbenen bis zur Auferstehung nach der Lehre der Bibel und den Ergebnissen der Erfahrung. Gotha 1912. P. Ott. (144 S.) 5. Aufl. kl.-8°.

Wohlgemuth, J. Das jüdische Religionsgesetz in jüdischer Beleuchtung. 1. Heft Berlin 1912. M. Poppelauer. (VII, 96 S.) Lex.-8°.

Liebermann, A. Der Schulchan Aruch. 2. Aufl. Berlin 1912. Poppelauer. (40 S.) gr.-8°.

Ziegler, Ign. Die Geistesreligion und das jüdische Religionsgesetz. Ein Beitrag zur Erneuerung des Judentums. Mit einem Geleitwort von Rud. Eucken. (XI. 158 S.) Berlin 1912. Reimer 8°.

Ascher, M. Sogenannt »lieberales« und sogenannt »konservatives« Judentum. Zürich 1912. (Selbstverlag, Neuchatel.) (32 S.) 8°.

Cahn, M. Die religiösen Strömungen in der zeitgenössischen Judenheit. Frankfurt a. M. 1912. Sänger u. Friedberg. (XX, 448 S.) gr.-8°.

Felden, Emil. Grundriß eines modernen Religionsunterrichtes. 2. veränderte Aufl. Leipzig 1912. Eckardt. (32 S.) 8°.

Schieler. Der Religionsunterricht. Reform oder Neugestaltung? Ein Beitrag zur Lösung dieser Frage. Bamberg 1912. Handels-Druckerei u. Verlagsh. (61 S.) 16°. (Volksschriften zur Umwälzung der Geister Heft 98.)

Spahn, Mart. Nationale Erziehung u. konfessionelle Schule. Ein Vortrag. Kempten 1912. Kösel. (77 S.) gr.-8°.

Weinel, Heinr. Zur Reform des Religionsunterrichts. Leitsätze, vom Vorstand des Bundes f. Reform des Religionsunterrichts der Hauptversammlung in Dresden am 9. 4. 1912 vorgelegt mit einer Begründung. Göttingen 1912. Vandenhoeck u. Ruprecht. (14 S.) gr.-8°. (Aus: Monatsblätter für den evangelischen Religionsunterricht.)

Wipf, Jak. Konfessionsloser Staat und Religionsunterricht. Berlin 1912. Raillard & Co. (101 S.) 8°.

Freudenthal, M. Religionsbuch für den israel. Religionsunterricht an den Oberklassen der Gymnasien u. Töchterschulen. Nürnberg 1912. F. Korn. (VIII, 159 S.) 8°.

Cohn, Arth. Die jüdischen Fest- u. Gedenktage. Leitfaden für den Unterricht in der jüdischen Religionsschule. Basel 1912. Selbstverlag. (32 S.) 8°.

Philippson, Ludw. Der Rat des Heils. Eine Mitgabe für das ganze Leben an den israel. Konfirmanden (Bar Mizwah) u. die israel. Konfirmandin od. beim Austritt aus der Schule. 3. vom Rabb. Hochfeld durchgesehene Auflage. Leipzig 1912. Engel. (XII, 292 S.) 8°.

Ilzhöfer, K. Methodisches Handbuch der biblischen Geschichte. 1. Tl. Altes Testament. Mit Vorerzählungen, Dispositionen, Erläuterungen, Lehrinhalt-Angaben, mehreren Tafeln u. Karten. Für Lehrer, Lehrerseminaristen u. Bibelleser. 5. Aufl. Stuttgart 1912. Bonz & Co. (VIII, 375 S.) 8°.

Staude, Rich. Präparation zu den biblischen Geschichten des Alten u. Neuen Testaments, nach Herbartischen Grundsätzen ausgearb. 1. Tl. Altes Testament: Urgeschichte, Erzvätergeschichte, Volksgeschichte. 18.—20. durchgeseh. Aufl. Dresden-Blasewitz 1912. Bleyl u. Kaemmerer. (XIX, 257 S.) gr.-8°.

Bregmann, Ch. P. und **Berkus**, S. Ch. שבת ילדים. Hebräische Lese- u. Schreibfibel mit Lesestücken, methodisch geordnet mit viel. Illustrat. (Neue vollständig umgearbeitete Ausgabe.) 1. Teil. Odessa 1911. Verlag »Moria.« (96 S.) 8° 2. Teil ibid. 1912. (120 S.) 8°.

Abraham, M. u. **Rothschild**, Th. Ausgewählte Stücke der hebräischen Bibel für den Übersetzungs-Unterricht m. Überschriften, Gliederung u. Anmerkungen u. m. Wörterbuch, Grammatik u. alphabetischen Wörterverzeichnis. 2. Tl.: Propheten u. Schriften. Ausg. A: Text- u. Wörterbuch. Frankfurt a. M. 1912. Kauffmann. (VIII, 74 u. 119 S.) 8°.

Rothstein, Gust. Unterricht im Alten Testament. Hülfs- u. Quellenbuch für Religionslehrer u. Studierende, sowie für reifere Schüler u. Schülerinnen. In Verbindung mit J. W. Rothstein verf. u. hrsg. 2. Tl.: Quellenbuch für den Unterricht im Alten Testament. 2. verb. u. verm. Aufl. Halle 1912 Buchh. d. Waisenhauses. (XII, 222 S.) gr.-8°.

Adler, Nathan. Das Buch Josua. Für die Jugend bearb. Frankf. a. M. 1912. Jüdischer Volksschriften-Verlag. (54 S.) kl.-8°. (Jüdische Volksbücherei. Bd. 14.)

Leiserowitsch, J. סידור לתלמוד. Talmudische Vorschule. Ausgewählte Stücke aus dem Talmud mit Erläuterungen für den ersten Unterricht. Herausgegeben unter Redaktion von M. Krimski Warschau 1912. Verlag »Haor.« (144 S.) 4°.

(Fortsetzung folgt.)

Unberechtigter Nachdruck aus dem Inhalt dieser Zeitschrift ist untersagt.

Für die Redaktion verantwortlich: Dr. M. BRANN in Breslau.

Druck von Adolf Alkalay & Sohn in Preßburg.

Die pseudaristotelische Politik.

Ein Vortrag.

Von S. Horovitz.

Die dem Aristoteles fälschlich zugeschriebene Politik, die sich in arabischer Sprache erhalten hat, führt den Doppeltitel »Von der Staatsleitung« oder »Das Geheimnis der Geheimnisse«[1]). Noch drei andere kleinere Schriften verwandten Inhalts haben sich in arabischer Sprache erhalten. Es sind zwei angebliche Briefe des Aristoteles an Alexander den Großen über das Königtum und ein Testament des ersteren an den letzteren. In dem Verzeichnis der aristotelischen Schriften bei Andronikos werden u. A. drei Werke den Staat betreffend genannt, die nicht auf uns gekommen sind. Sie heißen: »Über das Königtum«, »Der Staatsmann«, »Ueber die Gerechtigkeit«. Mit keinem dieser Werke sind die arabischen Schriften zu identifizieren. Während aber in den angeblichen Briefen des Aristoteles sich zahlreiche Anklänge an die echten Schriften des Aristoteles nachweisen lassen, ist das bei dem Buche, das wir besprechen wollen, keineswegs der Fall. Gleichwohl erfreute sich gerade dieses, trotzdem nichts von aristotelischem Geiste in ihm ist, eines größeren Ansehens als irgend eines von den vielen

[1]) Zur Literatur vgl. Steinschneider, H. Ueb. S. 245 und Knust, Jahrb. f. rom. Lit. X, 153 ff. 272 ff. Die Benutzung der arab. Handschrift und der hebräischen Übersetzung, die der Kgl. Hof- und Staats-Bibliothek in München gehören, ist mir durch das dankenswerte Entgegenkommen der Kgl. Bibliotheks-Verwaltung ermöglicht worden. Die Einleitung zur Gasterschen Edition der hebr. Übersetzung habe ich nicht gesehen. Nur die im Journ. Asiatique erschienene hebr. Übersetzung habe ich benützt.

unechten Werken, die unter dem Namen des Aristoteles im Mittelalter in Umlauf waren. Das beweisen schon die zahlreichen Übersetzungen. Außer einer hebräischen Übersetzung, deren Alter nicht zu ermitteln ist, und die Jehuda b. Samuel Abbas und Jochanan Alemano unter dem Titel »Das Buch des Geheimnisses« zitieren, existiert eine lateinische Uebersetzung, die Philippus Clericus um das Jahr 1200 für Guido, den Bischof von Tripoletanien, verfaßt hat. Die lateinische Übersetzung erschien im Laufe eines Jahrhunderts nicht weniger als 8mal, und auch mit einem Kommentar wurde sie auf Wunsch Eduard III. (1327—1377), von Walther de Willmete versehen. Auch ins Italienische und Französische wurde das Buch mehrere Mal übersetzt, und ein französischer Dichter, Pierre de Vernon, kleidete den Inhalt in Verse. In großem Ansehen stand das Buch in Spanien, wo es mehrere Mal übersetzt wurde und mehrere Partien daraus von Alfons dem Weisen seinem Gesetzeskodex einverleibt wurden. Selbst in die Volksliteratur ging ein Teil davon über, so in das Sittenbuch von Barros (gest. 1345), und in das Buch der Ermahnungen von einem seiner Vorgänger. In nicht geringerem Ansehen stand das Buch in England, wo auf Wunsch Eduard IV. ein Dichter den Inhalt in ein Gedicht von 7zeiligen Strophen brachte. Er starb jedoch bei der 212-ten Strophe; ein Nachfolger fügte noch 177 Strophen hinzu. Auch Roger Bacon beschäftigte sich mit unserm Buche. Der Dichter Gower gibt einen Auszug in seinem Roman »Confessio amantis«, Bekenntnis eines Liebenden. Es seien schließlich noch erwähnt eine deutsche Übersetzung, gedruckt 1531 von Johann Lorchner, einem Rat Kaiser Friedrichs und Maximilians, eine holländische unter dem Titel »Heimlichkeit der Heimlichkeiten« und eine poetische Bearbeitung unter dem Titel »Wie Könige handeln sollen«.

Das Buch, das seine Verbreitung mehr dem Namen des Aristoteles als seinem Inhalt verdankt, besteht aus acht

Abschnitten und einer Einleitung, denen eine Vorrede des Übersetzers Jachja ben Batrik vorangeht. In der Vorrede referiert Jachja über die Auffindung des Buches. Im Auftrage des Chalifen Mamun habe er nach dem Buche geforscht, welches Aristoteles für Alexander verfaßt hat. So weise sei Aristoteles gewesen, daß manche ihn zu den Propheten zählten. Einige behaupten sogar, er sei in einer Feuersäule der Erde entrückt worden. Aristoteles habe in regem Briefwechsel mit Alexander gestanden, und als Probe wird uns eine Antwort des Aristoteles auf eine Anfrage Alexanders in betreff einer beabsichtigten Maßregel gegen die Perser mitgetheilt. Erst nach langem Suchen habe er das Buch in dem von Aesculap erbauten Sonnentempel gefunden und es aus dem Griechischen zuerst ins Syrische und aus dieser Sprache ins Arabische übersetzt. In der darauf folgenden Einleitung spricht bereits der Verfasser selbst, nämlich Aristoteles. Er entschuldigt sich, daß er wegen seines hohen Alters Alexander nicht besuchen könne. Er sende ihm ein Buch, das seine Gegenwart ersetzen und ihm eine Richtschnur in allen Lebenslagen sein werde. Zwar habe er große Bedenken gehabt, dem toten Pergament Geheimnisse anzuvertrauen, die kaum »das Herz der Lebenden zu fassen vermögen«, doch werde Alexander sicherlich darauf bedacht sein, daß das Buch nicht in die Hände Unberufener gerate; denn der Schaden, der durch Mißbrauch entstehen könnte, sei ganz unabsehbar.

Gar so gefährliche Geheimnisse haben wir nun freilich in dem Buche nicht gefunden. Das Geheimnis der Geheimnisse besteht für uns in der Frage, ob Jachja überhaupt eine Vorlage vor sich hatte oder selbst das Buch verfaßte. Lediglich aus dem Grunde, weil viele Stellen im Buche ganz verworren sind, möchten wir eher annehmen, daß er eine Vorlage vor sich hatte, die er stellenweise nicht verstanden hat. Und da Jachja allem Anscheine nach ein praktischer Mann war und garnicht abzusehen ist,

warum er sich des Syrischen als einer Zwischenstufe hätte bedienen sollen, so könnte man weiter schließen, daß ihm überhaupt kein griechisches, sondern nur ein syrisches Buch als Vorlage gedient hat. Gehen wir nun auf den Inhalt des Buches ein. Wir werden hierbei zuweilen auf einschlägige Stellen bei Aristoteles hinweisen, und zwar lediglich zu dem Zweck, um die Verschiedenheit um so deutlicher hervortreten zu lassen, da an eine Autorschaft des Aristoteles auch von vornherein nicht zu denken ist.

Das erste Kapitel handelt von Freigebigkeit und Geiz. Je nach ihrem Verhalten zu diesen Eigenschaften werden die Könige in 4 Klassen eingeteilt. Zur Frage, ob es zu billigen sei, wenn der König geizig in bezug auf sich selbst, freigebig aber in bezug auf das Volk sei, werden die Ansichten der Römer, Inder und Perser mitgeteilt. Alle jedoch stimmen darin überein, daß es verwerflich sei, wenn der König freigebig in bezug auf sich selbst, geizig aber in bezug auf das Volk sei. Die Freigebigkeit wird hierauf als die richtige Mitte zwischen Verschwendung und Geiz definiert, wie denn überhaupt die Mitte überall vorzuziehen sei. Es ist die bekannte aristotelische Definition von der Tugend; aber diese Ansicht war so verbreitet, daß der Verfasser von ihr wissen mußte, auch wenn er nie eine aristotelische Schrift vor sich gesehen hätte. Die Mitte, heißt es dann weiter, sei individuell zu bestimmen nach den Zeitumständen und den Verhältnissen des Gebers und Empfängers. Wer gegen solche freigebig sei, die der Gabe nicht bedürfen, gleiche einem Menschen, der Wasser ins Meer gieße. Wer an Unwürdige spende, helfe seinen Feinden gegen sich selbst. Vor allem aber möge Alexander sich hüten, das Vermögen des Volkes anzutasten, denn Hermes der Große habe gesagt, daß die Herrschaft und das Gesetz nur dann von Dauer seien, wenn der König nicht, um freigebig zu erscheinen, die Hand nach dem Besitze der Untertanen ausstrecke. Haben doch

die Hitalig ihren Untergang nur dadurch herbeigeführt, daß sie mehr verausgabten, als sie einnahmen und in Folge dessen Erpressungen an dem Volke verübten. Wer unter dem Namen Hitalig gemeint sei, ist nicht klar. Vielleicht sind darunter die Attaliden von Pergamum zu verstehen, die prunk- und prachtliebend waren und deren Schätze im Altertum sprichwörtlich waren, wie aus der ersten Ode des Horaz zu ersehen ist. Im Orient ging vielleicht die Sage, daß dieses Königshaus infolge seiner Erpressungen seinen Untergang fand.

Im zweiten Abschnitte, der von den eigentlichen Regierungsgrundsätzen handeln soll, werden dem Alexander in bunter Reihenfolge ohne jeden sichtbaren Zusammenhang allerlei Ratschläge erteilt. Neben Regeln der Weltklugheit und der praktischen Einsicht stehen mystische und abergläubische Äußerungen. Gleich im Anfange wird Alexander ermahnt, er solle seine Herrschaft dem Gesetze unterordnen, nicht aber das Gesetz seiner Herrschaft, denn wer das Gesetz verachte, der töte das Gesetz. Es kommt hier eine andere Auffassung vom Königtum zur Geltung als bei Aristoteles, der in seiner Erörterung über die verschiedenen Formen des Königtums die Ansicht ausspricht, daß vom Königtum im eigentlichen Sinne nur da die Rede sein könne, wo der König absolut herrsche und sein Wille Gesetz sei, wo aber der König selbst an das Gesetz gebunden sei, da herrsche ja das Gesetz[1]). Die gleiche Anschauung kommt auch in einem griechischen Sprichwort zum Ausdruck, das sich im Talmud[2]) erhalten hat, und das da lautet: Für den König gibt es kein Gesetz. In bezug auf die Religion wird Alexander an einen angeblichen Ausspruch der alten Philosophen erinnert, wonach der König alle Vorschriften der Religion aufs gewissenhafteste erfüllen soll, wodurch auch die Untertanen willig

[1]) Aristoteles 1237 a, 3.

[2]) Jer. סוטה 57 a.

gehorchen würden. Wenn aber der König nur nach außen sich religiös zeige, im Innern aber es nicht sei, werde das früher oder später offenbar werden, und der gute Name und das eingebüßte Vertrauen werden durch kein Mittel zurückzugewinnen sein. Auch hier bietet sich Aristoteles zum Vergleich dar. Zu den Mitteln, durch welche der illegitime König, der durch Gewalt die Herrschaft an sich gerissen, seinen Thron befestigt, gehört nach Aristoteles[1]) daß er sich ständig den Schein gebe, als nähme er es mit der Religion ungemein ernst. Macchiavelli, der den betreffenden Abschnitt in Aristoteles benutzt hat, gibt[2]) dem Fürsten den Rat, daß er besonders ganz Religion, ganz Frömmigkeit scheine, denn jeder, sagt er, wird sehen, was du scheinst, nur wenige werden wissen, was du bist. Unser Verfasser aber ist der Ansicht, daß es gefährlich ist, als bloßen Deckmantel die Religion zu benützen, weil daraus nur Schaden entstehen könne.

Im Verkehr mit dem Volke beobachte Alexander Zurückhaltung und ergreife das Wort nur in den äußersten Notfällen. Sehr weise sei die Sitte der Inder, welche verlange, daß der König nur einmal im Jahre dem Volke sich zeige, und zwar dann im glänzendsten Staate, von den Großen des Reiches umgeben. Ferner heißt es in einer indischen Schrift, die Ehrfurcht vor dem Könige soll in den Herzen größer sein als die Furcht vor seinen Waffen im Felde, denn der König gleiche dem Regen, den Gott zur Befruchtung der Erde sende, und den alle herbeisehnen, obgleich Stürme und Blitze ihn begleiten, Ströme durch ihn anschwellen und viel Schaden durch ihn angerichtet werde. Charakteristisch ist die Mahnung, Alexander solle dem Volke keinen Anlaß zum Reden geben, denn, was das Volk spreche, könne es auch tun, darum solle er

[1]) Arist. 1314 b, 38.

[2]) C. 18 seiner Principe.

ihm keinen Vorwand zur Klage geben, dann werde es auch nichts tun.

Für sein Privatleben wird Alexander empfohlen, in der Musik und im Kreise seiner Vertrauten Erholung zu suchen. Drei oder vier Mal könne er sie an seine Tafel laden, hierbei nehme er sich vor dem Weine in Acht, gestatte aber seinen Vertrauten den Genuß desselben, und dann achte er wohl auf das, was sie in der Weinlaune sprechen, und wenn einer die Ehrerbietung gegen den König verletzt, so bestrafe er ihn. Doch müsse dabei berücksichtigt werden, ob das Vergehen lediglich aus Unbedacht, oder aus einer wirklichen Geringschätzung des Königs entsprungen sei.

Zur Hebung der Wohlfahrt und des Ansehens des Reiches wird Alexander empfohlen, den Handel und Verkehr zu fördern, fremden Kaufleuten, die ins Land kommen, Begünstigungen zu gewähren, für die Pflege von Kunst und Wissenschaft Sorge zu tragen, wobei auf die Griechen hingewiesen wird, welche nur durch ihre glänzenden Leistungen auf dem Gebiete der Kunst und Wissenschaft ihren Namen unsterblich gemacht haben. Alexander möge nicht nach Gütern streben, die vergänglich und leicht zu verlieren sind, sondern nach einer Herrschaft, die nicht vergeht und ihm ein gesegnetes Andenken auch bei den zukünftigen Geschlechtern verbürgt.

Außer diesen Ratschlägen, welche seiner Regierung im allgemeinen als Richtschnur dienen können, werden an Alexander noch spezielle Mahnungen gerichtet. Man dürfe auch einen geringen Feind nicht verachten, weil er einst zur Macht gelangen könne. Alexander lerne seinen Zorn bemeistern und sei stets auf die Zukunft bedacht, hingegen solle er über das Vergangene sich nicht grämen und sich nicht unnützer Reue hingeben, denn das sei Schwäche und unmännliche Art, vielmehr trage er stets ein freundliches und heiteres Wesen zur Schau. Dadurch werde das Glück

ihm treu bleiben und seine Feinde erniedrigt werden. Gegen die Armen sei er liebreich und sammle in den Jahren der Fülle, um ihnen in den Jahren der Not spenden zu können. Vor allem aber möge Alexander eine Mahnung beherzigen, die er schon so oft an ihn gerichtet habe. Er möge sich hüten, Blut zu vergießen, denn die Todesstrafe zu verhängen, gezieme nur Gott, der das Verborgene kenne, nicht aber dem Menschen, der nur nach dem Augenscheine urteile. Darum hat Hermes der Große gesagt, wenn ein Mensch den andern töte, dann erscheinen die Engel des Himmels vor Gott und sprechen: Siehe, dein Geschöpf will sich dir gleichstellen, und sie ermüden nicht und sie ermatten nicht, und selbst in den Stunden der Gnade, wenn die Gebete zum Himmel aufsteigen, erneuern sie ihren Ruf um Vergeltung, bis die Blutschuld gesühnt ist. Darum möge Alexander hinsichtlich der ihm zu Gebote stehenden Strafmittel sich begnügen, mit der Verhängung von Kerkerhaft und Züchtigungen, strafe überhaupt nicht, wenn schon die Drohung genüge, und im Allgemeinen möge er diesbezüglich Belehrung suchen in den Gesetzbüchern seiner Vorfahren. Charakteristisch wie der Ausspruch des Hermes ist auch die Mahnung, Alexander solle in allem, was er tue und spreche, dessen eingedenk sein, daß Scharen von geistigen Wesen ihn zur Rechten und Linken begleiten, die alle seine Reden und Taten aufzeichnen und über ihn Bericht erstatten. Alexander solle niemals sein Wort brechen und nur in den äußersten Notfällen schwören und dann natürlich seinen Schwur unter allen Umständen halten, denn es seien viele Völker nur dadurch zu Grunde gegangen, daß sie mit dem Eide ein frevelhaftes Spiel trieben. Zum Schluß kommt der astrologische Aberglaube des Verfassers zum Wort. Wenn möglich, solle Alexander auch das Geringste nicht unternehmen, ohne vorher die Sterne zu befragen, und er schenke kein Gehör den Unwissenden, welche behaupten, daß die

Astrologie eine trügerische Wissenschaft sei. Auch Plato habe sich dieser Wissenschaft bedient und verdanke ihr große Entdeckungen. Wenn aber auch niemand seinem Schicksal entgehe, und was die Sterne verkünden, unabänderlich eintreffe, sei gleichwohl das Tun der Menschen nicht nutzlos, der Mensch treffe ja auch Vorkehrungen gegen die Hitze des Sommers und die Kälte des Winters, obgleich deren Eintritt ganz sicher sei. Ja noch mehr, es können die Menschen, wenn sie die Zukunft voraussehen und sich rechtzeitig an Gott wenden, das Verhängnis abwenden. Aber mit dieser letzteren Auskunft hat der Verfasser seinen Standpunkt aufgegeben und den eigentlichen Schicksalsglauben verlassen.

Das dritte Kapitel ist eine Verherrlichung der Gerechtigkeit. Auch Aristoteles hält einmal eine glänzende Lobrede auf die Gerechtigkeit, von der er[1]) unter anderm sagt, sie sei das Herrlichste auf Erden, »schöner als die Morgen- und Abendröte«, aber an die Schilderung des Aristoteles wird man beim Lesen unseres Buches nicht erinnert. Durch die Gerechtigkeit, heißt es, bestehen Himmel und Erde, wurden die Staaten gegründet, die Wilden gesittet. Sie ist der Trost des Einsamen und bringt die Fernen einander nahe. Eine griechische Inschrift habe man gefunden, welche lautet, der König und das Recht seien Brüder. Die Gerechtigkeit zeige sich in richtigem Maß und Gewicht, und von der Wage sei auch der Name entlehnt. Sie äussere sich in drei Beziehungen, in den Beziehungen des Menschen zu sich selbst, zu Gott und zum Nebenmenschen.

Der vierte Abschnitt handelt von den Wesiren, Ratgebern und Gesandten des Königs. Der Verfasser holt etwas weit aus, indem er einen Abriß der neuplatonischen Lehre von der Emanation gibt. Die Reihenfolge der Substanzen, die von Gott ausgestrahlt sind, seien der Intellekt, die Seele und die sinnliche Welt. Die Seele durchlaufe in

[1]) Arist. 1129 b, 23.

den Einzelnen verschiedene Entwicklungsstufen, insofern vom 20-ten Jahre ab nach Ablauf eines jeden Jahrzehnts die Seele mit einer neuen Fähigkeit bekleidet werde. Der Intellekt stelle den König, die Seele den Wesir, die Sinne die Ratgeber dar. Darum solle auch Alexander einen Wesir und nicht weniger als fünf Ratgeber haben. Alexander solle nichts unternehmen, ohne sich vorher mit seinen Ratgebern zu besprechen, denn den Rat nannten die Philosophen das Auge der Zukunft. Ferner sagen sie, der König, der selber weise sei und Rat annehme, gleiche dem Meere, das durch die einmündenden Ströme wachse. Auf die Frage, warum die Meinung des Ratgebers oft besser sei als die des um Rat Nachsuchenden, antwortete Hermes, weil das Auge des Ratgebers nicht durch die Leidenschaft geblendet sei. Es werden nun dem Alexander Weisungen erteilt, wie er sich bei der Beratung zu verhalten habe. Wenn er auch Andere um ihre Meinung befragte, so solle es doch nicht den Anschein haben, als ob er selbst nichts wüßte. Ferner solle er, wenn ihm die Ansicht des Einen oder Andern gefalle, dies keineswegs äußern, sondern erst durch seine Handlung solle man erfahren, wie er sich entschieden habe. Wenn alle sogleich nach kurzer Überlegung einer Ansicht seien, solle er umsomehr mit der Entscheidung zögern. Auch empfehle es sich, zuweilen gemeinschaftlich zu beraten, zuweilen jeden Einzelnen um seine Meinung zu befragen. Auch der Rat der Jugend sei nicht zu verachten, denn zuweilen nehme mit der Hinfälligkeit des Körpers auch die Einsicht ab. Freilich hänge es von der Konstellation bei der Geburt ab, ob jemand für die Beschäftigung mit Staatsangelegenheiten geeignet sei oder nicht. Zur Bestätigung wird eine Geschichte erzählt. Sterndeuter, die bei einem armen Weber übernachteten, erkannten an der Konstellation, dass der Knabe, der dem Manne in der Nacht geboren wurde, zum Wesir bestimmt sei. Alle Versuche, den Knaben zum Gewerbe des

Vaters anzuhalten, schlugen fehl, sein Sinn stand nach Höherem, und er wurde schließlich Wesir. Alexander solle in der Wahl seines Wesirs sehr vorsichtig sein, denn der Mensch sei ein sehr kompliziertes Wesen, alle Eigenschaften der Tiere vereinigen sich in ihm, und darum werde er ein Mikrokosmos: eine Welt im Kleinen genannt. Er ist mutig wie ein Löwe, furchtsam wie ein Hase, freigebig wie ein Hahn, geizig wie ein Hund, unbändig wie ein Tiger, zutraulich wie eine Taube, listig wie ein Fuchs, einfältig wie ein Schaf, behend wie ein Reh, schwerfällig wie ein Bär, stolz wie ein Elephant, demütig wie ein Esel, einsiedlerisch wie ein Strauß, gesellig wie eine Biene, rachsüchtig wie ein Kamel, störrisch wie ein Maultier, stumm wie ein Fisch, geschwätzig wie ein Papagei, vergrämt wie ein Uhu, sich verkriechend wie eine Maus, und dergleichen mehr. Der Wesir soll sechzehn Eigenschaften haben, auf deren Aufzählung jedoch wir verzichten müssen, da es in Wirklichkeit weit mehr als sechzehn sind, indem zumeist unter einer Tugend mehrere zusammengefaßt sind. Er sei unter anderem von imponierender Erscheinung, von durchdringendem Scharfsinn, von schneller Auffassung und zähem Gedächtnis, in den Wissenschaften, namentlich in der Mathematik und in der Geschichte der Staaten, wohl bewandert, von großer Geistesgegenwart und jede Situation schnell überschauend, von großer Erfahrung, gewandt im Ausdruck, in moralischer Beziehung Wahrheit und Gerechtigkeit liebend, großherzig und bescheiden, frei von jeder Leidenschaft, immer bereit, die Leute anzuhören, die Verantwortlichkeit für alles auf sich zu nehmen und den König mit seinem Schilde zu decken. Zum Schluß wird eine Geschichte von einem Juden und einem Magier erzählt, auf die wir noch zurückkommen werden. In bezug auf die Gesandten wird gesagt, daß der Bote ein Hinweis auf den Verstand des Auftraggebers sei. Der Gesandte sei das Auge des Königs in dem, was er nicht sieht, sein Ohr in bezug auf

das, was er nicht hört, und je nach der Fähigkeit sollen die Aufträge sein, zu denen die Gesandten verwendet werden. Sie dürfen keinen Wein trinken, weil sonst kein Geheimnis bei ihnen sicher ist. Die Perser hätten die Sitte, wenn Gesandte zu ihnen kämen, ihnen Wein vorzusetzen, und wenn sie davon tranken, wußten sie, daß das Geheimnis des Königs ihnen verraten sei. In dem Abschnitte über das Heer und Kriegswesen behauptet Aristoteles, daß noch nie zwei Könige zusammengekommen seien, ohne daß jeder die Absicht hatte, dem andern eine Falle zu stellen. Mit einem Besiegten solle man sich nie verbinden, und zum Kriege nehme man seine Zuflucht nur im äußersten Falle, denn das Wesen der Staatskunst sei die List, und wenn es möglich sei, alles durch List zu ordnen, so sei das das Beste. Die Inder verfahren mit List, und darum nehmen sie keinen Schaden, hingegen seien die Türken ein törichtes, streitsüchtiges Volk, ihnen ergehe es schlecht. Im übrigen müsse man jeden Gegner von der richtigen Seite nehmen, und dabei dürfen auch Kleinigkeiten nicht übersehen werden. Auf diese Ratschläge folgt merkwürdiger Weise eine Anweisung, wie aus der Berechnung der Namen der Kämpfer und durch gewisse Zahlenkombinationen der Ausgang des Kampfes sich im voraus prophezeien lasse. Ueber die folgenden Abschnitte, welche zumeist sanitäre Maßregeln betreffen, können wir rasch hinweggehen, weil das Meiste für uns kein Interesse bietet. Die Lebensweise des Königs wird bis aufs Kleinste geregelt. Es wird die Natur der Speisen beschrieben und für jede Jahreszeit eine andere Diät angeordnet. Es werden Rezepte mitgeteilt, unter anderm ein Universalmittel, von welchem der Verfasser nicht weiß, ob es von Adam oder Sem herrühre, und daneben wird sehr ausführlich von gewissen geheimen Kräften der Pflanzen und Mineralien gehandelt. Im letzten Abschnitt, welcher die Physiognomik betrifft, wird eine Geschichte mitgeteilt, die auch Cicero, aber mit anderem Namen, er-

zählt. Die Schüler des Hippokrates zeichneten, um Philemon, den Begründer der Physiognomik ad absurdum zu führen, das Bild ihres Lehrers und zeigten es dem Philemon. Dieser schloß aus den Gesichtszügen auf verschiedene Laster, und die Schüler des Hippokrates triumphierten; als sie aber zu diesem kamen, meint er, er habe in der Tat die Anlage zu jenen Lastern besessen, aber durch Willenstärke die Naturanlage überwunden. Cicero erzählt dieselbe Anekdote von einem gewissen Zopyros und den Schülern des Sokrates. Von dem sonstigen Inhalt des Abschnittes sei nur eine Stelle hervorgehoben. Vor den Blondhaarigen, heißt es, soll man sich in Acht nehmen, sie seien verschlagen, treulos und noch anderes mehr, und wenn sie noch obendrein blaue Augen haben, sei die Gefahr noch größer. Beweis dafür seien die Deutschen.

Fragen wir nun, aus welchen Quellen Jachja oder seine Vorlage schöpfte, so ist zunächst das indische Fabelbuch Kalila wa-Dimna zu erwähnen, daß schon im sechsten Jahrhundert durch den Arzt Barzoja ins Persische und später auch ins Arabische und Syrische übersetzt wurde. Viele Stellen in unserem Buche stimmen wörtlich mit Kalila wa-Dimna überein. So heißt es in der syrischen Version ed. Bikkell, S. 62 der Ubersetzung: Ein Fürst, welcher redegewandt, tief verständig, weise und umsichtig ist und guten Rat annimmt, dessen Glück mehret sich, gleichwie das Meer durch die sich in dasselbe ergießenden Ströme vermehrt wird. Das Gleiche haben wir aber aus unserem Buche als einen Ausspruch der alten Philosophen zitiert. Ebenso heißt es S. 61: »Für einen Weisen geziemt es sich, durch List, und nicht durch Krieg, seine Zwecke zu erreichen. Denn viele sind durch Krieg zu Grunde gegangen, wer aber seinen Vorteil durch List sucht, den trifft kein Schade. Ich entscheide mich also dahin, daß, solange noch ein anderer Ausweg offen bleibt, wir keinen Krieg mit den Eulen führen sollen,« was ganz mit den angeführten Ratschlägen des Aristoteles

an Alexander übereinstimmt. Man kann hierbei auch sehen, in welcher Weise der Verfasser bei der Entlehnung verfuhr. Während es in Kalila wa-Dimna allgemein heißt, wer mit List seinen Vorteil sucht, nimmt keinen Schaden, werden in unserem Buche die Inder als Beispiel genannt; und auch dazu, die Türken als Beispiel des Gegenteils zu nennen, gab vielleicht eine andere Stelle in Kalila wa-Dimna Veranlassung. Mit dem Ausspruch, daß der Verstand des Königs an seinen Boten erkannt wird, stimmt überein S. 69: »Denn die Weisheit des Königs wird an dem erkannt, der sein Wort überbringt; denn man denkt, wie groß muß der Verstand dessen sein, der mir einen solchen Auftrag zugesandt hat«. Auch der Gedanke, daß trotz der Bestimmung des Schicksals der Mensch die Hände nicht in den Schoß legen dürfe, wird in Kalila wa-Dimna mehrere Male ausgesprochen. Auch vieles, was wir nicht nachweisen können, dürfte dem Verfasser unseres Buches in Kalila wa-Dimna vorgelegen haben, da die Versionen von einander abweichen und beispielsweise auch die von uns zitirten Stellen in der von de Sacy edierten arabischen Version sich nicht finden.

Ferner dürfte vieles aus dem zweiten und dritten Abschnitt auf pythagoräische Quellen zurückzuführen sein, so die Mahnung, keine Todesstrafe zu verhängen, nur im äußersten Notfalle zu schwören, die Anschauung von den begleitenden Schutzgeistern, die Ausführungen über die Gerechtigkeit, in welchen das Bild von der Wage an einen bekannten Ausspruch des Pythagoras errinnert. Für die Ausführungen im Anfange des vierten Abschnittes kann keine besondere Quelle nachgewiesen werden, da der Verfasser nur allgemein bekannte neuplatonische Anschauungen wiedergibt. Die Lehre von den Entwicklungsstufen der Seele ist Platos Republik[1]) entlehnt. Für die medizinischen, astrologischen, alchemistischen Anschauungen ha-

[1]) S. 537.

ben wir nach den Quellen nicht gesucht, doch dürften sie nicht schwer zu finden sein. In dem Abschnitt über Physiognomik erinnert vieles an die den aristotelischen Werken beigedruckte Physiognomik, die aber selbst nicht für echt gehalten wird[1]). Einiges ist auch in Kalila wa-Dimna zu finden. Außerdem hat der Verfasser auch viele sprichwörtliche Redensarten in sein Buch aufgenommen und verarbeitet. So wird der Satz: »wer das Gesetz verachtet, den tötet das Gesetz« von den lauteren Brüdern[2]) als ein Ausspruch des Sokrates zitiert und verdankt seine Entstehung offenbar der Weigerung des Sokrates, sich dem Tode durch die Flucht aus dem Gefängnis zu entziehen. Das Wort des Aristoteles, er scheue sich dem toten Pergament anzuvertrauen, was er dem Herzen der Lebenden anzuvertrauen Bedenken trage, ist eine Reminiszenz an eine Stelle bei Plato, die bei den Arabern[3]) als Sprichwort kursierte.

Was nun die Benutzung des Buches in den ältesten Zeiten betrifft, so finden sich bereits bei den lauteren Brüdern viele Stellen, die wörtlich unserem Buche entlehnt sind[4]). Auffällig ist eine Entlehnung bei Alfarabi in seinem Musterstaate[5]). An den vollkommenen König werden zwölf Erfordernisse gestellt, die ganz genau mit den ersten zwölf Tugenden übereinstimmen, welche nach unserem Buche ein guter Wesir besitzen muß. Viele Sentenzen aus unserem Buche finden sich in der Spruchsammlung des Honein ben Isaak. Der Saadja fälschlich zugeschriebene Jezira-Kommentar kennt die Geschichte von Philemon und Hippokrates[6]). Merkwürdig ist, daß bereits dem in Deutschland lebenden Rokeach das Spiel von der Berechnung des Sie-

[1]) Vgl. über die von Rose aufgefundenen Quellen Steinschn. a. a. O. S. 254.

[2]) Ed. Dieterici, S. 607.

[3]) Vgl. מוסרי הפילוסופים, ed. Löwenthal, S. 2.

[4]) Vgl. Steinschn. a. a. O.

[5]) Ed. Dieterici, S. 59.

[6]) Steinschn. a. a. O.

ges nach dem Namen des Soldaten bekannt ist[1]). Den schmeichelhaften Vergleich mit den Tieren scheinen bereits Saadja[2]) und Ibn Saddik[3]) zu kennen, mit Bestimmtheit gilt das von Simon Duran[4]). Von dem großen Einfluß, den das Buch im Mittelalter ausübte, zu sprechen, dazu fehlt es uns an Zeit. Lediglich, wie das Buch auch zum Vorurteil gegen die Juden beitragen konnte, wollen wir an der bereits angedeuteten Erzählung vom Juden und Magier dartun, die wir kurz wiedergeben wollen. Ein Magier aus Kirman und ein Jude aus Ispahan treffen auf einer Reise zusammen. Der Magier hatte allen Reisebedarf und reiste bequem auf einem Maultier, der Jude ging zu Fuß und hatte weder Kost noch Vorrat. Da fragte der Magier den Juden nach seinem Glauben und seiner Lehre. Dieser erwiderte: Ich glaube an den Gott Israels und erhoffe das Gute von ihm für mich und alle, die mit mir im Glauben übereinstimmen, an die aber, die nicht meines Glaubens sind, denke ich nicht, vielmehr ist mir gestattet, ihren Besitz zu nehmen, und ich darf ihnen keinen Rat und Beistand gewähren. Hierauf fragte der Jude den Magier nach seinem Glauben. Dieser erwiderte: Ich wünsche allen Geschöpfen Gutes, ob sie meines Glaubens sind oder nicht. Darauf der Jude: Ich sehe aber nicht, daß du deine Lehre bewährst, denn ich bin doch auch deines Gleichen, und du siehst mich gehen müde und hungrig, während du satt bist und reitest. Darauf stieg der Magier ab, gab dem Juden zu essen und zu trinken und ließ ihn aufsitzen. Da trieb der Jude das Maultier an, während der Magier hinter ihm herlief und rief: Halt an, denn ich bin müde, laß mich nicht in der Hitze umkommen. Darauf der Jude: Habe ich dir nicht meinen Glauben gesagt, wie du mir den deinigen, ich muß nun

[1]) Steinschn. a. a. O. S. 252.
[2]) Emunoth, ed. Slucki, S. 104.
[3]) Mikrokosmos, S. 20.
[4]) אבות מן 68 b.

auch meinen Glauben durch die Tat bewähren, wie du den deinigen. Die Rollen wechseln. Der Jude wird vom Maultier abgeworfen, verletzt sich hierbei und bittet nun den Magier, er möchte seinen Glauben an ihm bewähren und ihn nicht allein in der Wüste zurücklassen. Die weitere Entwicklung der Geschichte, wie der Magier später zum Lohn für seine Handlungsweise Wesir wird, interessiert uns nicht. Die lauteren Brüder haben die Erzählung aus unserem Buche übernommen, ebenso Gower in seiner Confessio Amantis und Alfons de Spina in seinem Fortalitium Fidei[1]), und sicherlich hat sie auch unser Verfasser anderswoher entlehnt. Man geht wohl nicht irre, wenn man annimmt, daß diese Geschichte, in der der Jude so schlecht wegkommt, und die auch insofern gegen die geschichtliche Wahrheit verstößt, als die Magier gerade höchst intolerant und verfolgungssüchtig waren, von einem Magier selbst in Persien erfunden wurde, wo nach der gewaltsamen Bekehrung zum Islam sich viele Anhänger des Zoroaster erhielten, die feindliche Schriften gegen Judentum und Christentum verfaßten und teilweise noch auf uns gekommen sind[2]). Jedenfalls mußte bei der großen Verbreitung des Buches die Erzählung ungünstig wirken, und der Standpunkt des Juden, der es als sein Recht beansprucht, wenn er selbst im Vorteil ist, dem Magier gegenüber seine eigenen Grundsätze anzuwenden, von dem Gegner aber die Bewährung der gegnerischen Grundsätze verlangt, wenn der Gegner im Vorteil ist, erinnert an das berüchtigte Wort jenes Mannes, der den Liberalen zurief: Wenn ihr in der Majorität seid, fordern wir von euch Toleranz gemäß euren Grundsätzen, wenn wir in der Majorität sind, verweigern wird sie euch gemäß unseren Grundsätzen. Wenn hier aber nur ein zufälliges Zusammentreffen vorliegt, so wollen wir mit einer Stelle schließen, die jedermann bekannt sein dürfte,

[1]) Steinschn. a. a. O. S. 251.

[2]) RÉJ. XIII, S. 5 ff.

und die eine wirkliche Entlehnung aus unserem Buche enthält. Wenn im Nathan der Derwisch im Hinblick auf die Freigebigkeit Saladins sagt: Es taugt nun freilich nichts, wenn Fürsten Geier unter Aesern sind, doch sind sie Aeser unter Geiern, taugt's noch zehnmal weniger, so denkt wohl niemand daran, daß Lessing hier nur einen Ausspruch benutzt, der in unserem Buche im Namen des Aesculap mitgeteilt wird und auch in Kalila wa-Dimna sich findet. Auf die Frage, wie Lessing auf unser Buch geriet, ist die Antwort leicht. Die von uns genannte poetische Bearbeitung unseres Buches, wie die Könige handeln sollen, ist eine Handschrift der Wolfenbütteler Bibliothek, an der Lessing Bibliothekar war[1]).

[1]) Nachträglich finde ich in der Ausgabe von Guhrauer, Lessing selbst hätte am Rande bemerkt, es sei ein von den Orientalen dem Aristoteles zugeschriebener Ausspruch. Weiter heißt es, Lessing hätte den Ausspruch aus Olearus' »Persisches Rosenthal« entlehnt. Ob das die Meinung des Herausgebers ist, oder ob es von Lessing selbst am Rande bemerkt wird, habe ich aus den Worten nicht entnehmen können. Jedenfalls geht der Ausspruch auf unser Buch zurück.

Der Arbeitsplan der „religionsgeschichtlichen Kommission“ in Göttingen.

Von **M. Brann.**

Die von der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen eingesetzte »religionsgeschichtliche Kommission« veröffentlicht soeben ein Programm der Arbeiten, die sie in Aussicht genommen hat. Danach hat das neue Unternehmen, das wir mit großer Freude begrüßen, sich die Aufgabe gestellt, die »Quellen der Religionsgeschichte« zu sammeln und in deutscher Sprache herauszugeben. Es wird der Zweck verfolgt, der religionsgeschichtlichen Forschung ein möglichst umfassendes und zuverlässiges Quellenmaterial zur Verfügung zu stellen. Soweit es nur angeht, sollen für alle Religionen der Erde die wichtigsten Quellen in geordneten Gruppen in deutscher Sprache herausgegeben werden. Da, wo es wünschenswert ist, sollen die Originaltexte in einer vom Hauptunternehmen getrennten zwanglosen Reihe als Texte zu den Quellen der Religionsgeschichte in kritischen Ausgaben beigegeben werden. Alle apologetischen, parteilichen, philosophischen, ästhetischen, subjektiven Beweggründe und Maßstäbe sollen gänzlich ausgeschaltet werden.

Die Quellen der Religionsgeschichte sollen unter 12 Gruppen verteilt erscheinen. Die Gruppe **3** darunter bildet das Judentum.

Bei der Feststellung der Entwürfe für die einzelnen zu behandelnden Gruppen sind Spezialforscher, die in dem betreffenden Bereich bereits mit anerkanntem Erfolge gearbeitetet haben, um ihren Rat und ihre Mit-

wirkung gebeten worden. Für das Gebiet des Judentums sind W. Bacher, s. A.-Budapest, E. Bischoff-Leipzig, L. Blau-Budapest, G. Hoelscher-Göttingen, S. Landauer-Straßburg, F. Perles-Königsberg und H. L. Strack-Berlin befragt worden. Im Einvernehmen mit diesen Gelehrten ist für das Judentum das folgende Programm aufgestellt worden:

I. Pseudepigraphische Literatur: Von den bei Kautzsch übersetzten Texten sind die Testamente der 12 Patriarchen und der aethiop. Henoch (beide nach Charles) neu zu bringen; die Uebersetzung des slavischen Henoch von Bonwetsch wird in einer vom Autor revidierten Gestalt neu gedruckt; zu erwägen bleibt eine Neuausgabe des 4. Esrabuchs (nach Violet).

II. Traditionsliteratur (Talmud und Midrasch): Was die tannaitische Literatur betrifft, so liegt für Neuübersetzung von Mischna und Mechilta innerhalb der »Quellen« ein dringendes Bedürfnis zur Zeit nicht vor. Zu übersetzen wären demnach nur Tosefta (nach ed. Zuckermandel), Sifre (nach ed. Friedmann) und Sifra (nach ed. Weiß). Eine Uebersetzung des jerusalemischen wie des babylonischen Talmuds ist bei dem heutigen Stande der wissenschaftlichen Arbeit noch nicht durchführbar. Zu erwägen bleibt, ob sich nicht für die Zwecke religionsgeschichtlicher Forschung eine Art Realencyklopädie für die beiden Talmude anfertigen ließe, in welche sämtliche Fragen der Theologie wie der Volksreligion einzubeziehen wären. Es dürfte genügen, hier alle wichtigen Zitate wortgetreu zu bringen, wenn nur der Fundort auch aller anderen Stellen angegeben wird. Was die Midraschim betrifft, empfiehlt sich besonders die Herausgabe einer Uebersetzung des Midrasch Hagadol. Schon jetzt übersetzt werden könnten die Aboth de Rabbi Nathan, vielleicht auch die kleinen Traktate, ferner Pesikta rabbathi, Seder Eliahu Rabba und Seder Eliahu Zuta, vielleicht auch der Midrasch Tanchuma; die ebenfalls religionsgeschichtlich wichtigen Pirke de Rabbi Eliezer müßten kritisch herausgegeben und übersetzt werden. Von einer Uebersetzung der Targume soll abgesehen werden. Erwünscht ist dagegen eine Neuausgabe der Targumim zu den Hagiographen. An die wichtige halachische Responsenliteratur, an des Maimonides Mischneh Thorah und an Alfasi, evtl. auch den Schulchan arûch kann vorerst wohl nicht gedacht werden.

III. Liturgisches: Die samaritanische Liturgie (ed. Cowley) ist zu übersetzen; die alten jüdischen Gebete sind in ihrer ältesten erreichbaren Form mit beigefügter Uebersetzung herauszugeben. Auch

bieten die mittelalterlichen liturgischen Texte und die nicht-synagogale spätere religiöse Poesie wertvolle religionsgeschichtliche Ausbeute.

IV. Als Proben karäischer und verwandter Texte können die in Schechters Dokuments Bd. I u. II und in Harkavys Mitteilungen »Aus den ältesten karäischen Gesetzbüchern« veröffentlichten herangezogen werden.

V. Auf dem Gebiete der Religionsphilosophie empfiehlt es sich, zur Zeit nur eine Uebersetzung des Hauptwerkes von Saadia (evtl. in Auswahl) in Aussicht zu nehmen, ferner des Maimonides »Führer der Irrenden«, vielleicht auch des Bachja ben Joseph »Herzenspflichten«.

VI. Mystik und Volksreligion. Das Sefer Jezira ist soeben von Bischoff übersetzt (»Elemente der Kabbala« I). Dagegen empfiehlt es sich, den Sohar sowie das Sefer ha-Chasidim in die Sammlung aufzunehmen.

Man sieht klar, daß ein Teil der Aufgaben, die hier gestellt sind, mit denen, deren Lösung die »Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums« sich vorgenommen hat, in vielen Punkten zusammenfällt. Schon hiernach wird das Arbeitsprogramm der religionsgeschichtlichen Kommission mancher wichtigen Modifikation bedürfen. Tossefta, Sifra und Sifre jetzt schon zu übersetzen, wäre ohne Zweifel voreilig, so lange nicht die neuen kritischen Ausgaben, mit deren Herstellung unsere Gesellschaft im Augenblick beschäftigt ist, vollständig erschienen sind. Das Gleiche gilt für die Mechilta, bei deren bereits erschienener Übersetzung der zu Grunde gelegte Text keineswegs den berechtigten Anforderungen der modernen Wissenschaft entspricht. Bei alledem wäre dann immer noch die Grundfrage zu erörtern, inwieweit der Wissenschaft überhaupt mit einer bloßen Übersetzung gerade der halachischen Literatur gedient wäre. Die Bemerkungen M. Friedmanns, die er 1885 zum 70. Geburtstag des Lektors I. H. Weiss veröffentlicht hat, und diejenigen des Dr. Horovitz im Jahrgang 1909, S. 486 ff. bei der Besprechung der Mechilta-Übersetzung halte ich heute noch für zutreffend. Auf welche Irrwege selbst so hervor-

ragende Gelehrte, wie z. B. Joseph Kohler einer ist, geraten, wenn sie bei der Darstellung einschlägiger Gegenstände nur auf Übersetzungen fußen müssen, hat Aptowitzer im Jahrgang 1908, S. 37 ff., 185 ff. gründlich nachgewiesen.

Das Urteil, daß eine »Übersetzung der beiden Talmude beim heutigen Stande der wissenschaftlichen Arbeit noch nicht durchführbar« ist, gilt ganz in demselben Maße und Umfange von der vorgeschlagenen Real-Encyklopädie. Soweit ist die wissenschaftliche Durchforschung dieser Literaturgattung noch nicht gediehen, daß ein derartiges Hilfsmittel in gediegener und zuverlässiger Form hergestellt werden könnte.

Eine Übersetzung des Midrasch ha-gadol wäre gewiß vom Standpunkte der Kommission aus erstrebenswert. Damit wäre aber doch nur für den Pentateuch Sorge getragen. Wie stände es dann mit den agadischen Bemerkungen, die etwa im Jalkut Schimoni oder im Jalkut Machiri für die Propheten und Hagiographen zusammengetragen sind?

»An die wichtige halachische Responsenliteratur, an des Maimonides Mischne Thora und an Alfasi, evtl. auch an den Schulchan aruch könne vorerst wohl nicht gedacht werden«, meint die Kommission. Zu einer gründlichen Kenntnisnahme von der Traditionsliteratur ist aber die Ausschöpfung gerade dieser Codices und Compendien ganz unentbehrlich. Es ist nicht einzusehen, warum dabei nicht auch des Ascheri und der Turim gedacht ist. Auch von der so umfangreichen, toßaphistischen Literatur ist nicht mit einem Worte die Rede. Gerade im Compendium R. Aschers und im Codex seines Sohnes ist aber diese Literatur höchst eingehend benutzt.

Dafür ist den Samaritanern (sub III) und den Karäern (sub IV) je eine besondere Unterabteilung gewidmet, während m. E. diese ganze samaritanische und karäische Entwicklung höchstens anhangsweise zu behandeln wäre.

Dazu kommt, daß in den von Schechter veröffentlichten Documents I karäische Äußerungen erblickt werden, was nach den sehr ausführlichen Darlegungen Ginzbergs hier in der Monatsschrift kaum annehmbar erscheint.

Richtig ist, daß, wie sub III angedeutet ist, wertvolle religionsgeschichtliche Ausbeute aus dem Studium der mittelalterlichen liturgischen Texte und der profanen mittelalterlichen Poesie erwartet wird. Dasselbe gilt aber in noch viel umfangreicherem Maße von der sehr ausgedehnten bibelexegetischen Literatur, die nicht mit einem Wort erwähnt ist.

Sub V. wird dann eine Übersetzung des More Nebuchim und der Choboth ha-Lebaboth neben einer solchen des religionsphilosophischen Buches Saadjas für nötig erklärt. Mir will es jedoch scheinen, daß für Maimonides das Notwendige bereits getan ist, und daß viel eher als an das bereits drei mal übersetzte Werk Bachjas an die des Abraham Ibn Daud, des Gersonides und des Crescas gedacht werden müßte.

Unter Punkt VI ist wenigstens das Sefer Rokeach gerade so wichtig wie z. B. das Sefer Chassidim.

Und so wäre im Interesse der Sache noch mancherlei zu ändern und zu bessern. Ich will hier nur zur Erörterung angeregt haben und bin gern bereit, spruchbefugten Gelehrten weiter in dieser Angelegenheit das Wort zu erteilen.

Als am Ende des vorigen Jahrhunderts Erich Bischoff in seiner »kritischen Geschichte der Thalmud-Übersetzungen aller Zeiten und Zungen« zu den Vorarbeiten der Ausarbeitung und Drucklegung einer Thalmudübersetzung das runde Sümmchen einer Million für erforderlich hielt und meinte, daß deren Hergabe für das Reich eine »Bagatelle« sei, habe ich mich im Jahrg. 1900, S. 287, ziemlich abfällig über seine Hoffnungsfreudigkeit geäußert. Vielleicht ist heute darin wirklich ein Wechsel und Wandel eingetreten. Vielleicht werden in der Tat die neuen Hochschulen, die

von den städtischen Gemeinwesen in Frankfurt und in Hamburg demnächst ins Leben gerufen werden sollen, eine unbefangenere Würdigung der Wissenschaft des Judentums anbahnen und der akademischen Jugend die Gelegenheit geben, nicht nur, wie jetzt schon, das Wissenswerteste über Tungusen, Botokuden und Bantu-Neger und deren Verdienste um den Fortschritt der Menschheit an den deutschen Hochschulen zu erfahren, sondern auch etwas über die Leistungen der Juden für die Kulturgeschichte zu lernen. Vielleicht wird dann einmal auch an der rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität so viel von der Eigenart der Traditionsliteratur bekannt sein, daß aus der Aeußerung Joseph Karos im Sch. ar. Jore Dea c. 139, § 5 keine ungereimten Schlüsse mehr gezogen werden.

Eine missverstandene Rede Jesu.

Von M. Freimann.

Ich habe in meinen früheren neutestamentlichen Studien gezeigt, wie man evangeliche Überlieferungen über die Person und Mission Jesu, und selbst seine eigenen Aussprüche im zweiten Jahrhundert, als die allgemeine Kirche im Kampfe gegen Judentum und Gnostizismus sich durchzusetzen begann, in ihrem Geiste auszulegen und umzudeuten sich abmühte. Nun möchte ich an einem klassischen Beispiele zeigen, wie bedeutsame Worte Jesu, die nur von seiner jüdischen Umgebung, nicht mehr aber von der heidnischen Kirche des zweiten Jahrhunderts voll und ganz verstanden werden konnten, von dieser in ihrem Sinne gedeutet und überliefert wurden, so daß ihr wahrer Inhalt getrübt und selbst bis auf den heutigen Tag nicht mehr ans Licht gefördert werden konnte.

Man denke nur an die Verteidigungsrede, die Jesus zur Entlastung seiner von den »Pharisäern« bei ihm wegen Sabbathverletzung verklagten Jünger hielt. Ich will sie nach Mathäus, der sie am ausführlichsten bringt, hier wiedergeben:

»Zu der Zeit ging Jesus durch die Saat am Sabbath; und seine Jünger waren hungrig, fingen an Ähren auszuraufen und aßen. Da das die Pharisäer sahen, sprachen sie zu ihm: siehe, deine Jünger tun, das sich nicht ziemt am Sabbath zu tun. Er aber sprach zu ihnen: habt ihr nicht gelesen, was David tat, da ihn und die mit ihm waren hungerte? Wie er in das Gotteshaus ging und aß Schaubrote, die ihm doch nicht ziemten zu essen, noch denen, die mit ihm waren, sondern allein den Priestern? Oder habt

ihr nicht gelesen im Gesetz, wie die Priester am Sabbath im Tempel den Sabbath brechen, und sind doch ohne Schuld? Ich sage aber euch, daß hier der ist, der auch größer ist denn der Tempel[1]). — Wenn ihr aber wüßtet, was das sei: »Ich habe Wohlgefallen an der Barmherzigkeit und nicht am Opfer« — hättet ihr die Unschuldigen nicht verdammt. — Des Menschen Sohn ist ein Herr auch über den Sabbath[2]).

So viele Versuche auch bis auf den heutigen Tag gemacht wurden, in diese ursprünglich so gemeinverständlich lautende Rede Klarheit zu bringen, sie scheiterten an der einzigen und unüberwindlichen Klippe, die der Satz: »Ich sage aber euch, daß hier der ist, der auch größer ist, denn der Tempel«, dem kühnsten Ansturm entgegenwarf. —

Aber dieser Satz lautete ursprünglich gar nicht so wie er uns vorliegt. Ein einziges Wörtchen hat ihm einen gründlich veränderten Inhalt gegeben. Jesus sagte keineswegs: hier ist **der**, der größer ist denn der Tempel; sondern: »hier ist, **was** größer ist denn der Tempel«[3]), — denn nach der von den neuern Forschern allgemein aufgenommenen, besser verbürgten Lesart heißt es hier nicht μείζων, sondern μεῖζον. Die möglicherweise unbewußt unterlaufene Korrumpierung gibt der Rede Jesu einen neuen Inhalt und erhebt den Redner — was dieser sicherlich nicht beabsichtigte — in die Sphäre des Göttlichen. — Dem Tempel wird hier mitnichten die Person Jesu, als der Höhere, etwa als der Messias, gegenübergestellt, sondern wiederum eine Sache, die allerdings ungleich höher steht als der Tempel, da sie nach prophetischem Ausspruche (Hos. 6, 6) das eigentliche Wesen der Religion ausmache und tief unter dem Tempel stehe. Warum aber auch die neuern Forscher, obgleich sie die letztere Lesart akzeptierten,

[1]) Mt. 12, 6: ὅτι τοῦ ἱεροῦ μείζων ἐστὶν ὧδε.
[2]) Mt. 12, 1—8.
[3]) ὅτι τοῦ ἱεροῦ μεῖζόν ἐστιν ὧδε.

dennoch den wahren Sinn des Satzes nicht zu enthüllen vermochten, kommt daher, weil sie, so nahe sie auch dem richtigen Verständnis kamen, sich dennoch nicht von dem hergebrachten Vorurteil, daß hier Jesus als der Höhere dem Tempel gegenübergestellt sei, frei machen konnten. Hätte Jesus in Wirklichkeit so gesprochen, wie ihn Mathäus sprechen läßt und hätte er so verstanden sein wollen, Markus hätte diesen Passus vonwegen seiner Wichtigkeit gleichfalls gebracht und Lucas hätte gierig nach ihm gegriffen; sie wissen aber beide nichts von ihm. Und ferner lautete unser Ausspruch tatsächlich: »hier ist der, der größer ist denn der Tempel«, wozu die Beweise aus der Schrift, daß der Menschensohn auch ein Herr ist über den Sabbath? Dann stünde er ja ohnehin über dem Gesetz, über welches ihn später Paulus erhob. Das aber hat Jesus, der das Gesetz zu erfüllen, nicht aufzulösen kam, dem der kleinste Buchstabe, ein Tüttel vom Gesetz, Ewigkeitswert hatte, nie und nimmer behauptet. Nur das hat er gelehrt, daß das Gesetz nach seinem wahren innern Gehalte erfüllt werden müsse. Nein, nicht sich hatte Jesus gemeint, da er von Höherem sprach als der Tempel sei, sondern etwas ganz anderes, unter welchem schon die großen jüdischen Propheten den Tempel im wesenlosen Scheine verschwinden ließen.

Sehen wir uns die Sache näher an, dann wird diese Rede Jesu eindeutig und jedermann einleuchtend. Vor allem müssen wir uns fragen, was Jesus für das eigentliche Wesen der Religion angesehen wissen wollte und worin er seine Glaubenslehre konzentrierte? Und die Antwort lautet klipp und klar: das Alfa und Omega der von ihm verkündeten Lehre war: Barmherzigkeit (חסד), Liebe! Das Zeremonialgesetz war ihm lediglich Dekoration und Rahmen zu dieser Kardinaltugend, welche letztere, wie das Gesetz selber lehre, nach Zeit und Umständen verändert werden können. Nur die pharisäische Traditionslehre wollte er nicht gelten

lassen, indem er sie als »Menschensatzungen« ansah. Das Beispiel dazu aber hatten ja vor ihm schon die Sekten der Sadduzäer und Essener gegeben, und der weitausholende jüdische Hellenismus blieb völlig unbeeinflußt von ihr. Zum Zeremonialgesetz verhielt er sich im Allgemeinen indifferent, er ließ es unangefochten, empfahl es sogar, wo es das religiöse Leben zu fördern geeignet, setzte sich aber darüber hinweg, sobald er sah, daß es schwere und unerträgliche Bürden den Menschen an den Hals legen wolle. Mit der starken Betonung der Barmherzigkeit aber, als des Mittelpunktes der Religion, hatte er die unverfälscht frommen pharisäischen Schriftgelehrten auf seiner Seite. Man weiß, daß schon vor ihm Hillel erklärt habe: die ganze Thora bestehe in dem Satze: »was dir verhaßt, das tue auch deinem Nächsten nicht«; daß der Vater des Rabbinismus, Rabbi Jochanan ben Sacchai, der die römische Zerstörung des Tempels schaudernd miterlebt hatte, seine darüber jammernden Jünger mit den Worten tröstete, es sei keine Ursache, sich über die Zerstörung des Tempels so zu grämen, da es eine ihm ebenbürtige Versöhnungsstätte gebe, und das sei: die Betätigung der Liebe, denn es heiße in der Schrift — und nun zitiert er denselben Propheten, auf welchen Jesus sich beruft —: »Ich habe Wohlgefallen an der Barmherzigkeit und nicht am Opfer«[1]). Man erinnert sich, daß R. Akiba, der Heros unter den Gesetzeslehrern des ersten Viertels des zweiten Jahrhunderts, den Ausspruch tat, das Gebot: »Liebe deinen Nächsten wie dich selbst«, sei das Grundgesetz der Thora. — So zeigt sich denn hierin abermals, daß die jüdischen Gegner, die Jesu auf Markt und Straßen in den Weg traten, nicht die uns aus dem Talmud bekannten pharisäischen Schriftgelehrten, sondern nur die in demselben hartgegeißelten »Scheinpharisäer« sein konnten.

[1]) Aboth di R. Nathan c. 4: יש לנו כפרה אחת שהיא כמותה ואיזה זה גמילות חסדים שנאי כי חסד חפצתי ולא זבח.

»Ich habe Wohlgefallen an Barmherzigkeit und nicht am Opfer«, war die Religion, die Jesus lehrte, das war ihm »das Schwerste im Gesetz«. Er tadelt die heuchlerischen Pharisäer, daß sie »verzehnten die Minze, Till und Kümmel, und dahinten lassen das Schwerste im Gesetz, nämlich das Gericht, die Barmherzigkeit (τὸν ἔλεον) und den Glauben«; dies — fügte er bedeutsam hinzu — sollte man tun, jenes nicht lassen. Im Prinzipe ist er gar nicht gegen das Zeremonialgesetz, man möge es immerhin beobachten, man möge sogar alles, was die Schriftgelehrten und Pharisäer sagen, halten und tun[1]); aber nur insolange es zur Betätigung des »Schwersten im Gesetze«: der Barmherzigkeit, der Liebe, führt, nicht aber dem Selbstzweck dient: um von den Leuten gesehen zu werden[2]). — Als er hörte, die Pharisäer tadelten es, daß er mit Zöllnern und Sündern esse, da erwiderte er ihnen: »Die Starken bedürfen des Arztes nicht, sondern die Kranken«. Gehet hin, sagt er, und lernet was das sei: »Ich habe Wohlgefallen an Barmherzigkeit und nicht am Opfer«. »Ich bin gekommen, die Sünder zur Buße zu rufen und nicht die Gerechten«[3]).

So hätten wir denn den Schlüssel zum Verständnis der eingangs zitierten Verteidigungsrede Jesu gefunden. Die Pharisäer klagen ihm, daß seine Jünger den Sabbath verletzen, indem sie an demselben Ähren pflücken. Er verweist sie zunächst nach der Methode der pharisäischen Schriftauslegung auf die Schrift selbst, beweisend, daß diese ihre Gebote je nach Zeit und Verhältnissen wieder aufhebt. Was tat David, als er auf der Flucht war und ihn und seine Genossen hungerte? Er ging ins Gotteshaus und aß die Schaubrote, die er und seine Genossen nicht essen durften. In ähnlicher Notlage befanden sich auch seine

[1]) Mt. 23, 3.
[2]) Mt. 23, 5.
[3]) Mt. 9, 11—13.

Jünger. Sie hungerten und so pflückten sie Ähren, um ihren Hunger zu stillen. Aber auch die Sabbathverletzung durch seine Jünger verteidigte er, sich wieder auf die Schrift berufend. Die Sabbathruhe sei nicht bedingungslos und nicht nach dem Buchstaben des Gesetzes zu beobachten. Es gebe Lagen, in denen sie gebrochen werden dürfe. »Oder«, ruft er ihnen zu, »habt ihr nicht gelesen im Gesetz, wie die Priester am Sabbath im Tempel den Sabbath brachen und sind doch ohne Schuld?« — Um wie viel mehr, so folgert er, darf auf dem Boden, der ungleich heiliger als der Tempel, unter Umständen die Sabbathruhe unterbrochen werden. Und welches ist dieser Boden? Er kennzeichnet ihn ohne Verzug. Es ist der Boden der Barmherzigkeit: »Ich sage euch, daß hier Größeres ist denn der Tempel! Wenn ihr aber erkannt hättet, was das sei: »Ich habe Wohlgefallen an Barmherzigkeit und nicht am Opfer«, hättet ihr die Unschuldigen nicht verdammt«[1]).

Der Ausspruch, der hierauf folgt: »Des Menschen Sohn ist ein Herr auch über den Sabbath«[2]) klingt abrupt und macht überdies die ganze vorhergegangene Beweisführung aus der Schrift überflüssig, da doch die Autorität des Menschensohnes, der ja auch über den Sabbath Herr ist, vollkommen genügt, das Sabbathgesetz aufzuheben. — In Wirklichkeit aber haben wir hier eine empfindliche, den ganzen Gedankengang verwirrende Lücke vor uns. Glücklicherweise hilft uns der zweite Evangelist sie zu unserer vollkommensten Befriedigung ausfüllen.

Wie schon erwähnt, weiß Markus ebensowenig wie Lucas von dem Satz: »Ich sage aber euch, daß hier der ist, der auch größer ist denn der Tempel«. Er läßt Jesum sich einfach auf den Fall Davids berufen, der mit seinen Fluchtgenossen in der Not gegen das Gesetz handelte, indem er Schaubrote aß, die niemand außer dem Priester essen

[1]) Mt. 12, 6–7.
[2]) Mt. 12, 8.

durfte, und schließt unmittelbar daran die folgende bedeutsame und hier Licht verbreitende, bei Mathäus aber fehlende Sentenz:

»Der Sabbath ist um des Menchen willen gemacht,
und nicht der Mensch um des Sabbaths willen[1]).

Und als selbstverständliche Konsequenz folgt darauf auch bei Markus der Schlußsatz dieser Verteidigungsrede: »So ist des Menschen Sohn ein Herr auch des Sabbaths«[2]).

So steht denn Jesus in dieser ganzen, nunmehr klarverständlichen Verteidigungsrede auf rein jüdischem Standpunkte, zumal sich seine Angriffe nicht gegen den Sabbath als solchen richten, dessen Heiligkeit er nirgends leugnet, sondern gegen die Versuche, Erschwerungen in der Aufstellung von Sabbathgesetzen einzuführen und gegen Übertreibungen in der Beobachtung derselben. Daß er den Sabbath heilig hält, verrät er auch in seiner Schilderung der messianischen Zukunft und des Weltendes, wo alles in gräuliche Verwirrung und in wilde Flucht geraten werde und er seinen Jüngern für jene Zeit den Rat erteilt: »Betet aber, daß eure Flucht nicht geschehe im Winter oder am Sabbath«[3]).

Der Standpunkt, den Jesus in seiner hier behandelten Verteidigungsrede einnimmt, ist aber auch seitens der pharisäischen Gesetzesauslegung unanfechtbar. Denn selbst sein weitgehender Ausspruch: »Der Sabbath ist um des Menschen willen gemacht, und nicht der Mensch um des Sabbaths willen«, befindet sich in ihrem Besitzstand.

Zweifelsohne war diese liberale Auslegung der Sabbathruhe frühzeitig schon, als die traditionellen Bestimmungen über den Sabhath noch einfache waren, in weiten Kreisen

[1]) Mc. 2, 27.
[2]) Mc. 2, 28.
[3]) Mt. 24, 20.

der Schriftgelehrten Hillelscher Richtung landläufig gewesen. Denn noch später sogar wird sie unwidersprochen im pharisäischen Lehrhaus vorgetragen und — was bei Jesus nicht geschieht — aus der Schrift herausgelesen.

Der Talmud überliefert aus dem Anfang des zweiten Jahrhunderts und aus späterer Zeit noch Diskussionen[1]), die sich darüber verbreiten, inwieweit die Sabbathruhe beobachtet werden und und in welchen Fällen sie übertreten werden dürfe. Es wird hier aus der Schrift der Nachweis erbracht, daß der Sabbath, in Fällen, wo es gilt, ein Menschenleben zu erhalten, gebrochen werden müsse. Und dieser Beweis wird schließlich in folgender höchst beachtenswerter Weise geführt: »Es heißt in der Schrift: »Ihr sollt den Sabbath beobachten, denn er ist euch ein Heiligtum« (Exod. 31, 14); das will sagen: **euch** ist der Sabbath ausgeliefert und nicht ihr dem Sabbath«[2]).

Wiederum zeigt sich hier, daß die Schriftgelehrten und Pharisäer, mit denen Jesus es zu tun hatte, nicht die volksführenden Gesetzeslehrer sein konnten, die wir aus Josephus und dem Talmud kennen. Denn diese hätten Jesum wegen der ihm und seinen Jüngern zur Last gelegten Sabbathübertretungen nimmer verurteilt und tötlich verfolgt, da sie seine Gedankengänge, zumal dieselben stets auf die Schrift zurückgeführt wurden, wenn sie auch deren Konsequenzen nicht durchwegs billigen mochten, als verwandte ansehen mußten, als ungleich verwandter denn jene ihrer sadduzäischen Gegner. Sie, die alle erdenklichen Anstrengungen machten, um aus der Schrift beweisen zu können, daß der Sabbath gebrochen werden dürfe, wenn

---

[1]) Cf. 85b: וכבר היה ר' ישמעאל ור"ע ור"א בן עזריה מהלכין בדרך ... נשאלה ישאלה זו בפניהם מנין לפקוח נפש שדוחה את השבת וכו'

[2]) Das.: היא מכורה בידכם ולא אתם מכורים בידה. Genau so Mc. 2, 27: Τὸ σάββατον διὰ τὸν ἄνθρωπον ἐγένετο, οὐχ' ὁ ἄνθρωπος διὰ τὸ σάββατον.

es sich darum handle, ein Menschenleben zu retten, die bei dieser Gelegenheit den Grundsatz festprägten: die Schrift selbst erkläre[1]), daß ihre Gebote und Verbote gegeben seien, damit der Mensch durch sie lebe, nicht aber, damit er durch sie sterbe[2]): sie hätten es Jesu sicher nicht als Todessünde angerechnet, daß er am Sabbath Kranke heile. Diesen pharisäischen Schriftgelehrten hätte Jesus gewiß nicht entgegenzuhalten gebraucht, was er den »Pharisäern«, die ihm das Krankenheilen am Sabbath so sehr verargten, antwortete, nämlich: »Soll man am Sabbath Gutes oder Böses tun? das Leben erhalten oder töten«?[3]).

In das falsche Licht, in welchem die »Schriftgelehrten und Pharisäer« in den evangelischen Schriften dargestellt erscheinen, konnten sie erst seit dem Beginn des zweiten Jahrhunderts, als die heidnische Kirche übermächtig erstarkte, gerückt werden, deren intensives Streben dahinging, das Christentum vom Judentum völlig loszureißen, das letztere in der planmäßig und konsequent betriebenen Herabsetzung seiner geistigen Führer, der Schriftgelehrten, zu treffen und es dem Hasse und der Verachtung preiszugeben.

[1]) Lev. 18, 5.
[2]) Joma 85b: וחי בהם ולא שימות בהם.
[3]) Mc. 3, 2—4; Lc. 6, 9.

Das Erdbeben vom Jahre 115 in Palästina.

Von **Samuel Krauss.**

Die Weltchronik des Eusebios verzeichnet in der Zeit von Augustus bis Commodus elf Erdbeben, darunter nicht weniger als zehn in Griechenland und im Orient, ohne freilich auch für diese Länder ein vollständiges Verzeichnis gegeben zu haben. Unter anderem fehlt darin das ungeheure Erdbeben, das zwischen 138 und 142 auf dem griechischen Festlande Sikyon, von den Inseln Rhodos und Kos, in Asien Lykien und Karien so furchtbar verwüstet hat. Unter den von Eusebios verzeichneten Erdbeben waren die bedeutendsten das vom Jahre 115 (Antiochia usw.), das von 122 (Nikomedia, Nikaea usw.) und das von 178 (ganz Ionien, besonders Smyrna usw.)[1]).

Wir besitzen die Chronik des Eusebios, da das griechische Original verloren gegangen, nur in der armenischen Übertragung, ferner in des Hieronymus lateinischer Bearbeitung und allenfalls noch in den chronikartigen Auszügen des Synkellos, letztere in griechischer Sprache. Die Forschung hat sich dieses wichtigen Behelfs der alten Geschichte schon längst angenommen, der armenische Text wurde in Übersetzungen schon dreimal mustergiltig bearbeitet[2]), und in jüngster Zeit wurde auch die Chronik des Hieronymus in peinlich genauer Art herausgegeben[3]).

[1]) Hertzberg, Gesch. Griechenlands II, 371; Friedlaender, Darstellungen aus der Sittengesch. Roms, 8. Aufl., III, 216 f.

[2]) Durch Mai und Zohrab, Mailand 1818 (unsere Stelle S. 313), durch A. Schöne, Berlin 1875 (unsere Stelle, S. 165 der zweiten Abteilung), durch Karst, Leipzig 1911 (unsere Stelle S. 219).

[3]) Eusebius Werke VII, Die Chronik des Hieronymus, ed. R.

Leider ist in diesen Ausgaben die Anordnung der Daten nicht dieselbe. Während z. B. nach ed. Schoene das Erdbeben von Antiochien in das Jahr 2132 des Abraham = 19 des Trajan[1]) gehört, gehört es nach ed. Karst[2]) in das Jahr 2129 des Abraham = 16 des Trajan. Auch nach der neu gedruckten Chronik des Hieronymus[3]) gehört dieses Erdbeben in das 16. Jahr des Trajan, aber als christliches Jahr ist 113 p. Chr. n. angegeben, während es richtiger 115 hätte heißen sollen.

Tag, Monat und Jahr sind nach anderweitigen Daten festgestellt worden; es war der 13. Dezember 115[4]). Ein gutes Drittel der Stadt Antiochien wurde damals zerstört. Die Gipfel des *Mons Casius* schwankten, die Quellen und der Lauf der Flüsse erlitten große Veränderungen, und mit der Stadt wurde das benachbarte Daphne zerstört. Kaiser Trajan selbst, der sich damals, im Verfolge des parthischen Krieges, in Syrien aufhielt, erlebte das Erdbeben in Antiochien und floh zu seiner Rettung in den Circus der Stadt[5]).

Von Palästina ist bei diesem Anlasse nicht die Rede. Das Erdbeben, durch welches die Hauptstadt von Syrien fast völlig vernichtet wurde, braucht in Palästina nicht verspürt worden zu sein. Es liegt uns also fern, die politische Einheit Palästinas mit Syrien dahin auszudeuten, daß auch ein elementares physisches Ereignis beide Länder in gleicher Weise angehe. Dennoch glauben wir, daß in

Helm (im Auftrage der Kirchenväterkommission der kön. preuß. Ak. d. Wiss.), Leipzig 1913, S. 196.

[1]) Bzw. = 1 des Hadrian, da in diesem Jahre sich ein Herrscherwechsel vollzogen hat.

[2]) Die Worte des Textes lauten: »Ein Erdbeben ward zu Antioch, und nur wenig fehlte, daß die Stadt zerstört wurde«.

[3]) *Terrae motus in Antiochia paene totam subruit civitatem.*

[4]) Schiller, Kaisergeschichte I, 558. Vgl. Mommsen, Röm. Gesch. V, 398, Anm. 1 und 400.

[5]) Dio Cassius LXVIII, 24. O. Müller, Antiqu. Antioch., S. 14–17; Ritter, Erdkunde XVII, 2, 1156.

den Predigten und Aussprüchen der Wortführer des jüdischen Volkes es irgendwie zum Ausdruck kommen müsse, daß eines der größten Bollwerke des verhaßten römischen Reiches — und Antiochien war ein solches Bollwerk[1]) — vom Blitzstrahl des göttlichen Zornes hart getroffen wurde. Nur allzuleicht hatte man in den früheren Zeiten die Neigung, in einem gewaltigen Erdbeben den Anbruch und den Ausdruck des göttlichen Strafgerichtes zu erblicken[2]), und wie erst in jenen Jahren, da die Welt von großen Ereignissen erzitterte, und wie erst in jüdischen Kreisen, da man so ängstlich auf die Offenbarungen des göttlichen Willens lauschen zu müssen glaubte. Dazu kommt, daß zwei Jahre vorher drei Städte Galatiens durch Erdbeben zerstört worden sind, dazu auch, daß ein Jahr vorher das Pantheon auf dem Kapitol zu Rom vom Blitz getroffen wurde. Wie soll man in Palästina auf diese Zeichen, Omina und Portenta nicht geachtet haben? Und wenn Griechen, Römer und Kirchenväter von einem Erdbeben in Palästina um diese Zeit schweigen, so schweigen sie ja auch, wie gezeigt worden ist, auch von solchen in anderen Ländern, und vollends war den heidnischen Griechen und Römern das kleine Land der Juden ein Krähwinkel, den sie vornehm mieden und totschwiegen.

In vierfacher Weise sprechen aber die Rabbinen um diese Zeit von einem Erdbeben und von gewissen Himmelszeichen in Palästina, die sie natürlich sämtlich mit irgend welchen Vorkommnissen des innerjüdischen Lebens in Zusammenhang bringen. Sie sprechen davon anläßlich der Bibelübersetzung des Akylas[3]), anläßlich der Zerstörung von

[1]) Vgl. die Stelle in Sifre Num. 131, S. 47b (s. MGWJ. XXXIX, 9), wonach Antiochien zu den vier Hauptstädten des Reiches gezählt wird. Griechische und römische Autoren stellen ebenfalls Antiochien mit Rom und Alexandrien zusammen.

[2]) S. meinen Artikel *earth-quake* in Jewish Enc. V, 27.

[3]) S. meinen Aufsatz in der Steinschneider-Festschrift, deutsch. Teil, S. 148—163.

Caesarea[1]), anläßlich eines gewissen »Brüllens« von oberen Mächten und endlich im Tone der Verkündigung durch Akibas Mund. Die hier zu berührenden talmudischen und midraschischen Stellen wurden des öfteren ausgelegt und verwertet, nur nicht nach der Richtung hin, die sie in die Zeitgeschichte hineinfügt und sie erst recht verständlich macht.

Die griechische Bibelübersetzung des Akylas wurde, wahrscheinlich in haggadischen Berichten, sehr oft mit derjenigen der Septuaginta confundiert; in demselben Atemzuge wurde auch die aramäische Bibelübersetzung des Onkelos, bezw. des Jonatan b. Ussiel daran angeknüpft. Die bekannte Stelle in b. Megilla 3 a lautet bei uns: »Das Targum der Thorah hat der Proselyt Onkelos gesprochen aus dem Munde R. Eliësers und R. Josuas«; sie hat aber nach einer sekundären Quelle[2]) auch so gelautet, daß es »aus dem Munde von fünf Ältesten« gesagt wurde; nun erinnern aber die »fünf Ältesten« sofort an die ähnlich lautenden Berichte[3]) anläßlich der Fertigstellung der Septuaginta, unbeschadet der Erkenntnis, daß »fünf Älteste«, was Akylas (nicht Onkelos!) anlangt, möglicherweise richtig ist, da die fünf Schüler des R. Jochanan b. Sakkai gemeint sein können[4]). An derselben

---

[1]) Auch in meinem Artikel *Caesarea* in J. E. III, 488 habe ich dieses Erdbeben berührt, jedoch unter dem Jahre 128, was mir jetzt zweifelhaft zu sein scheint.

[2]) Im Briefe Juda Alfachars an RDK., anfangend יגער ה׳ בך השטן, in קובץ אגרות הרמב״ם steht מפי חמשה זקנים; s. J. Reifmann, שדה אדם, S. 2.

[3]) Sopherim I, 7: מעשה בחמשה זקנים שכתבו לתלמי המלך את התורה יונית usw. Unmittelbar darauf folgt der andere Bericht, gleichfalls vom König Ptolemaios und der Bibelübersetzung, jedoch von 72 Ältesten. Die Kommentatoren, z. B. Emden, suchen die zwei Fakta auseinanderzuhalten (1. Ptolemaios Lagi, 2. Ptolemaios Philadelphos), aber, unbefangen gesehen, kann das zuerst Berichtete mit den fünf Ältesten sich nur auf die Akylas'sche Übersetzung beziehen.

[4]) Reifmann a. a. O.

Talmudstelle folgt nach Ausweis von Mss.[1]), gleich nach den Worten »aus dem Munde R. Eliësers und R. Josuas«, noch der Satz: באותה שעה בא חשך לעולם שלשה ימים »zur selben Zeit wurde die Welt von einer dreitägigen Finsternis heimgesucht«. Auch dieses Faktum wird genau so auch in bezug auf das Ereignis der Fertigstellung der Septuaginta berichtet[2]). Statt der dreitägigen Finsternis heißt es auch allgemein: והיה היום קשה לישראל usw. »Jener Tag war unglücklich für Israel wie der Tag, an dem das goldene Kalb verfertigt wurde«[3]). Wer könnte es nunmehr verkennen, daß die dreitägige Finsternis und das Unglück keine Phrase sind, sondern ein Faktum voraussetzen? Und wird die Finsternis nicht am besten mit einem Erdbeben in Zusammenhang gebracht werden müssen[4])?

Die rabbinischen Quellen lassen leider das Jahr des Faktums in genauer Weise nicht erkennen. Uns ist es von vornherein klar, daß wir bei deren Deutung das Doppelspiel »Septuaginta-Akylas« ganz außer Acht lassen können, indem wir die Zeit des Akylas allein ins Auge fassen. Ohnedies konnte es eine irgendwie verläßliche Tradition nur von dieser geben, nicht aber von der Zeit der Entstehung der Septuaginta, die um drei Jahrhunderte zurückliegt. Die bloßen Namen des Akylas, des R. Eliëser und des R. Josua b. Chananja versetzen uns unweigerlich in die Zeit des von uns besprochenen großen Erdbebens vom Jahre

---

[1]) Siehe D. S. מגלה 6a.

[2]) הלכות גדולות, ed. Ven., 39b: בשמנה בשבת נכתבה התורה יונית בימי תלמי המלך ובא חשך לעולם שלשה ימים. Das Datum 8. Tebeth läßt sich vielleicht mit dem oben gefundenen 13. Dezember in Zusammenhang bringen. I. Hildesheimer in seiner Ausgabe des ה"ג S. 194 merkt an, daß כלבו den Monatsnamen nicht habe; es könnte dann schließlich der 8. Kislew gemeint sein.

[3]) Sopherim a. a. O. Vgl. מס' ספר תורה, ed. Kirchheim, I, 8.

[4]) Es könnte freilich auch eine Sonnen- oder Mondfinsternis gemeint sein.

115, und wir hätten somit erschlossen, daß dieses Erdbeben auch in Palästina gewütet hat.

Auf ein Gleiches führt die im babylonischen Talmud (Megilla a. a. O.) denselben Berichten noch ferner angefügte Notiz, daß anläßlich der Entstehung des Propheten-Targums durch Jonathan b. Ussiel Palästina erbebt sei 400 Parasangen im Quadrat (ונזדעזעה א״י ארבע מאות פרסה וכו׳). Die Phrase, was namentlich die Bestimmung des Flächenraumes anlangt, scheint eine stereotype zu sein[1]), und wir können sie weiter nicht ausbeuten, allein das Faktum des Erdbebens geht aus ihr zur Genüge hervor. Durch den Namen Jonathan b. Ussiels, der bekanntlich der jüngste Schüler Jochanan b. Sakkais war, stehen wir wieder in der Zeit unseres großen Erdbebens vom Jahre 115.

In dieselbe Zeit gelangen wir auch durch andere Erwägungen. Der mehrfach erwähnte Akylas stand in einem persönlichen Verhältnis zum Patriarchen R. Gamliel II.[2]). Nun hat aber R. Gamliel den »Polemos של קיטוס« (M. Sota IX, 14)[3]), der 115 ausgebrochen ist, jedenfalls erlebt, denn die eine der im Verfolge dieses Krieges getroffenen Verfügungen bestand darin, daß man den Sohn nicht Griechisch lernen lassen dürfe, mit Ausnahme, so wird (in der Bar. Sota E.) hinzugefügt, des Hauses des R. Gamliel, dem es erlaubt sei, weil dieses der Regierung nahe stand — und es ist klar, daß als Ausnahme das Haus desjenigen Patriarchen genannt wird, der eben damals in Amt und Würden war[4]). Das Verbot des Griechischen wird, in der ungenauen Art des Talmud (ebda.), auch an ein anderes, früheres

[1]) Vgl. b. Sota Ende; s. auch Chullin 59b.

[2]) Außer der bekannten Angabe הגר אונקלוס עליו ושרף usw. Bar. b. Ab. sara 11a, s. auch T. Kelim bb. II, 4, S. 592: מעשה בטבחו של אונקלוס הגר שהביא פתו לפני ר׳ גמליאל usw.

[3]) Vgl. Schürer, Gesch. I⁴, 667 f.

[4]) Vgl. Joël, Blicke in die Religionsgesch. I, 2 f., 16 f. Gerade Joël (das. S. 8) hat bei Gelegenheit auch gezeigt, daß ein »rabbinisches Märchen« sehr wohl auf einem Faktum beruhen könne.

Ereignis geknüpft, von dem wir aber hier, da es sich nur um die Feststellung der Tatsache des Erdbebens handelt, absehen können; bei dieser Gelegenheit wird aber wieder, und zwar in der von uns bereits berührten Weise, angegeben, daß Palästina erbebt sei 400 Parasangen weit usw. Für uns besteht kein Zweifel, daß in beiden Fällen ein und dasselbe Erdbeben gemeint sei.

Wie bei jeder neuen Verfügung, wogten auch bei der Frage des Studiums des Griechischen die Meinungen hin und her, und so wurde unter anderm auch R. Josua befragt, wie es sich denn mit dieser Frage verhalte; er gab zur Antwort, man lerne Griechisch zu einer Stunde, wo weder Tag noch Nacht usw., und als man diesen Bescheid angriff, wurde im Namen R. Jochanans die Motivierung gegeben: מפני המסורות, das Verbot sei erflossen infolge der Angeber (Delatoren), d. h. in gefahrvoller Zeit[1]). Also führt uns auch R. Josua in dieselbe Zeit. Selbst ein gedanklicher Zusammenhang mag in den beiderlei Angaben gefunden werden: Die Verpönung der griechischen Bibelübersetzung des Akylas und das Verbot der griechischen Weisheit beruhen auf dem Gedanken, daß Israel sich gegen die Völker abschließen müsse[2]).

Mit dem zweiten im Talmud berührten Ereignis, das wir mit unserem Erdbeben in Zusammenhang bringen, können wir kürzer verfahren. Die Städte Caesarea und Emmaus wurden von einem Erdbeben zerstört, nach der Chronik des Eusebios 128 n. Chr. Nun wissen wir aber bereits, wie konfus uns die Daten in dieser Chronik über-

[1]) j. Sota IX, 16 fol. 24c.

[2]) Es wurde schon oben gesagt, daß der babylonische Talmud Vorfälle der griech. Bibelübersetzung irrtümlich auf die aram. Bibelübersetzung beziehe. Das Erdbeben (b. Meg. 3a) in Verknüpfung mit dem Targum des Jon. b. Ussiel gehört in Wirklichkeit zu dem Berichte über Onkelos, bezw. Akylas. Die Worte (das.) מאי שנא דאורייתא דלא אורעוה usw. fehlen mit Recht im ms. Leyden.

liefert werden. In der Tat wagt es auch Graetz[1]) nicht, für dieses Ereignis ein bestimmtes Jahr zu nennen, vielmehr läßt er es bloß »einige Jahre vorher«, d. h. vor dem Bar Kochba-Kriege, ereignet sein. Graetz meint nun etwa den Zeitraum 128—130, aber mit demselben Rechte kann auch eine um etwa 15 Jahre zurückliegende Zeit angenommen werden, so daß wir füglich dieses Ereignis mit dem Erdbeben von Antiochien verknüpfen können. Damit schwände die Schwierigkeit, daß Eusebios anläßlich des Erdbebens vom Jahre 115 Palästina so ganz und gar vergessen hätte. Mit dem Momente nämlich, daß wir aus mehreren Berichten des Talmud ein Erdbeben im Jahre 115 erschlossen haben, muß es als schwierig empfunden werden, daß Eusebios, der in Palästina lebte — allerdings um 200 Jahre später — und für Palästina sicherlich ein großes Interesse hatte, dieses große Ereignis mit Stillschweigen übergangen haben sollte; wir nehmen lieber an, daß in seiner Chronik manches in Unordnung geraten und die Zerstörung von Caesarea und Emmaus in das Jahr 115 zu setzen sei. Den von Graetz vertretenen Gedankengang, daß jenes Erdbeben mit zu den Zeichen gehörte, auf die sich die verhängnisvolle Bar Kochba-Bewegung gestützt hatte, machen wir zu dem unsrigen, indem wir die Zeichen des Jahres 115 als einen Anlaß ansehen, der zu dem Aufstande der Juden in Mesopotamien, in Ägypten, in Kyrene, auf Kypros usw. geführt hatte. Dieser Aufstand der Juden wird in allen Rezensionen der Eusebios'schen Chronik tatsächlich unmittelbar nach dem Erdbeben vom Jahre 115 registriert.

Bei diesem Lichte besehen erfährt ein bekannter, ewig merkwürdiger talmudischer Spruch einen besonderen Hintergrund. Gestützt auf den Bibelvers אמלאה החרבה (Ezech. XXVI, 2), behauptet man[2]), daß Caesarea und Jerusalem in Wohlfahrt

[1]) Gesch. IV[3], 137 = IV[4], 136.

[2]) b. Meg. 6a anonym. R. Isaak, vorher und nachher genannt, scheint der Autor dieses Satzes nicht zu sein.

neben einander nicht existieren können; ist die eine der beiden Städte im Glücke, muß die andere zerstört sein, und umgekehrt. Es ist selbtverständlich, daß den Autor dieses Spruches nicht so sehr Caesarea, als Jerusalem anging; er erhoffte den Wiederaufbau Jerusalems durch den Umstand, daß Caesarea zerstört darniederliege. Ebenso selbstverständlich ist es, daß er hierbei irgend ein Faktum vor Augen hatte, und da denken wir nunmehr von selbst an die Tatsache, daß Caesarea von einem Erdbeben hart betroffen wurde. Die Hoffnung, die sich auf diesen Umstand gründete, mußte sich freilich alsbald als trügerisch erweisen, denn in den guten Zeiten des römischen Kaiserreiches pflegte man sich der von einem Erdbeben und anderen Elementarkatastrophen heimgesuchten Städte und Länder sehr bald anzunehmen, wie unter anderem auch der Midrasch nicht umhin kann, zu bezeugen[1]). Und namentlich von Trajan ist es bekannt, daß er den zerstörten Städten gern aufhalf.

Zum dritten ziehen wir in diesen Kreis einen der allermerkwürdigsten Vorfälle, die im Talmud erzählt werden, einen Vorfall, der ohne unsere Deutung auch ferner das bleiben würde, als was er bis jetzt angesehen wurde: eine Phantasterei sonder gleichen. Unter den vielen Gesprächen, die R. Josua b. Chananja — der uns bereits aus dem obigen wohlbekannte R. Josua b. Chananja — mit Hadrian, der damals wohl erst Legat und noch nicht Kaiser war, gehabt haben soll, wird auch berichtet[2]), daß der Römer seinen Spott damit trieb, daß der Judengott mit einem Löwen verglichen werde (Amos III, 8). Der Rabbi bemerkt

---

[1]) Ziegler, Die Königsgleichnisse des Midrasch, S. 47, Anm. 2.

[2]) b. Chullin 59b, Jalkut II, § 541, Lesarten dazu s. bei Rawicz, Übersetzung, S. 291. Erklärungsversuche s. bei Bacher, Ag. der Tannaiten I², 175. Es wird sich zeigen, daß בי אילעי, nach B. »Hochland«, etwa das medische Kôhistân, einen ganz anderen Sinn hat.

dazu, daß nicht der gewöhnliche Löwe, sondern der אריא דבי עלאי gemeint sei. Auf den hartnäckigen Wunsch des Römers, daß er diesen sehen wolle, muß er schließlich eingehen; Gott läßt auf die Bitte des Rabbi den Löwen kommen; dieser brüllt bloß ein einziges Mal in einer Entfernung von 400 Parasangen — abermals diese Angabe! — und siehe da, es stürzen alle Brücken und Mauern von Rom[1]) zusammen; das brüllende Ungeheuer nähert sich auf 300 Parasangen, und siehe da, es fallen allen Männern die Zähne aus, und der Kaiser selbst sinkt von seinem Throne zur Erde. Der brüllende Löwe »aus den Höhen« (נבי עלאי[2]) — sollte er nicht Gott sein? Und ist die Stimme Gottes nicht am besten vernehmbar im Erdröhnen der Erde? Es heißt ja, Gott selbst habe den Löwen kommen lassen! Und der Zug, daß der Kaiser vom Throne fällt — erinnert er nicht an das Erlebnis Trajans[3]) in Antiochien? Wahrlich, wenn hier nicht eine rationelle Deutung des Phantastischen gestattet sein soll, so ist sie nirgends gestattet.

Zum vierten gehört zu den symptomatischen Zügen der Zeit eine Predigt (היה דורש) R. Akibas, der in den Worten der Schrift (Chaggai II, 6) עוד אחת מעט הוא ואני מרעיש את השמים ואת הארץ »Noch eins: binnen kurzem lasse ich erbeben Himmel und Erde« (b. Sanh. 97b), ein Zitat, auf das merk-

[1]) Die Angabe, daß das Erdbeben in Rom verspürt wurde, ist nicht zutreffend. Bei der oben berührten Gleichsetzung Antiochiens mit Rom kann sehr wohl Antiochien gemeint sein. Faktisch genommen kann ja Rom ohnedies nicht wörtlich verstanden werden, weil die Unterredung R. Josuas mit dem Kaiser gewiß nicht in Rom vor sich ging.

[2]) Vorher in Chullin das. allerdings auch טביא דבי עלאי in rein naturgeschichtlicher Beziehung, doch kann uns das in unserer Deutung nicht beirren.

[3]) Die Deutung ist besonders dann glücklich zu nennen, wenn wir als den Interlocutor des Rabbi den Trajan ansehen, was sogar wörtlich daran eine Stütze hat, daß er im Texte »Kaiser« genannt wird, was Hadrian ja noch gar nicht war; auch wird der Name Hadrian hier gar nicht genannt.

würdigerweise gar keine Deutung folgt, ein fertiges Programm gefunden haben mußte. Die Tatsache des Erdbebens wird uns ziemlich klar zum Bewußtsein gebracht; und daß sich der Freiheitsheld R. Akiba darauf beruft, ist uns Beweis genug, daß er von diesem Erdbeben den Anbruch einer besseren Zeit für sein Volk erhofft. Derselbe Schriftvers diente übrigens auch noch später als Stützpunkt für messianische Hoffnungen[1]). R. Akiba, der etwas jünger ist als die vorhin genannten Autoritäten, d. i. jünger als R. Gamliel, R. Josua und Akylas, R. Akiba, von dem wir wissen, daß der Schwerpunkt seiner Tätigkeit in die Bar Kochba-Zeit fällt, kann freilich auch an ein späteres Erdbeben denken, etwa das vom Jahre 128, von dem wir oben gesprochen haben; da aber für dieses keine genügenden Zeugnisse vorliegen, während wir andererseits wissen, daß sich die Aussprüche der Rabbinen ganz intensiv mit dem Erdbeben vom Jahre 115 befassen, so nehmen wir auch für den Akiba'schen Ausspruch dieses zum Ausgangspunkte.

Und nun zum Schlusse noch ein Wort: Wenn unsere Ausführungen richtig sind, läßt sich für manches Moment im Leben der zeitgenössischen Rabbinen nicht nur ein fester Anhaltspunkt, sondern auch ein sicheres Datum gewinnen, wie es ferner nicht ganz ohne Wert ist, wenn wir die Entstehung der Akylas'schen Bibelübersetzung ganz genau in das Jahr 115 n. Chr. setzen können.

Das Erdbeben vom Jahre 115 war nicht das einzige Himmelszeichen dieses Jahres. In demselben Jahre[2]) war auch ein glanzvoller Komet erschienen, in welchem die

[1]) מדבר בישועה העומדת לבא Dt. R. I, 23; Bacher, Pal. Amor. III, 461.

[2]) Es waren Kometen sichtbar im Jahre 102, 104, 110, 115 und 117 n. Chr. Juvenal hat nach Friedlaender (in seiner Ausgabe z. St. Seite 87, vgl. Sittengeschichte[8] 1, 432) an denjenigen vom Jahre 115 gedacht; doch entscheidet sich ein anderer Ausleger (A. Weidner, D. Junii Juvenalis Saturae, Lpz. 1889, p. 121 f.) für denjenigen vom Jahre 110.

abergläubische Welt die Ankündigung von großen Ereignissen erblickte. Der Dichter Juvenal[1]) schildert uns in drastischer Weise, wie sich die Frauen Roms zu diesem Wunder verhielten. Flugs waren sie mit ihrer Deutung und Weissagung fertig; der Komet, so sagten sie, gelte dem Armenier- und Partherkönig[2]); jede von ihnen rühmte sich, die Nachrichten und Neuigkeiten zuerst am Tore aufgefangen zu haben, ja, solche überhaupt hervorgerufen zu haben; sie besprachen, wie der Niphates (ein schneereiches Gebirge im südlichen Armenien, auf welchem der Tigris entspringt) sich auf die Völker gestürzt habe, daß weite Felder und Wiesen im fernen Osten unter Wasser (diluvio) stünden, daß ganze Länder versanken und dergleichen mehr (Saturae VI, 402 f.)[3]). Es ist nicht sicher, ob jene geschwätzigen Frauen auch schon das Erdbeben von Antiochien mit in Erwägung gezogen haben, was uns auch weiter nicht interessiert, da wir bloß die volkstümliche Auffassung solcher Zeichen darzustellen für nötig erachten.

Was nach der Auffassung der Klatschbasen in Rom ein Bedrohnis für Armenien und Parthien war, mag nach Auffassung der Leute des Orients, die gewiß nicht minder abergläubisch waren, Krieg und Verderben bedeutet haben für die Feindin Aller, für die Nation der Römer. Es liegt uns nun fern, die Juden, und in ihrer Mitte einen R. Akiba, mit jenen unberuflichen Zeichendeutern auf dieselbe Stufe zu stellen; dennoch aber müssen wir angesichts der vorgebrachten Tatsachen an den Kometen denken, von welchem um dieselbe Zeit in jüdischen Kreisen gesprochen wurde. Bekanntlich hat R. Akiba das Wort דרך כוכב מיעקב (Num. 24, 17) auf das Auftreten Bar-Kosibas gedeutet, der von

[1]) Dieser spricht sonst wenig von den orientalischen Verhältnissen.

[2]) Instantem regi Armenio Parthoque cometen.

[3]) Eusebius ist von diesem Berichte durchaus unabhängig.

da an Bar-Kochba genannt wurde (j. Thaan. IV, 18 fol. 68 d, vgl. Thren. Rabba zu 2, 2 p. 51 a, ed. Buber)[1]). Diese Akibasche Deutung nahm man bis jetzt hin wie jede andere ihres gleichen. Aber wir tun dem großen Manne gewiß nicht Unrecht, wenn wir nunmehr behaupten, der Komet vom Jahre 115 (möglich aber der vom Jahre 117) habe ihn zu jener Deutung veranlaßt. Er, den wir oben vom Erdbeben haben sprechen hören, hat gewiß auch auf den Kometen geachtet. Wir wissen, wie man diesen Kometen in Rom mit der orientalischen Politik in Zusammenhang brachte; dasselbe tat man im Orient, nur hat sich hier die Spitze der Deutung gegen Rom gerichtet. Es kann uns hierbei nur von Wert sein, daß Armenier und Parther im Vordergrunde der Betrachtung gestanden sind, denn nur die allgemeine Lage im Orient, und namentlich die von den Parthern möglicherweise zu erlangende Hilfe, macht es erklärlich, daß die Juden in Todesverachtung wieder einmal losschlugen. Die Kenner der Verhältnisse mußten bereits auch früher für jede jüdische Rebellion die Hilfe der Parther mit in Anschlag bringen[2]).

Zum Schlusse setze ich eine Stelle hierher aus dem jüdischen Buche »Erinnerungen der Geschichte Roms«[3]), die uns den ganzen Komplex der damals geschehenen Wunder noch einmal vorführen soll: »In den Tagen Hadrians aber geschahen Wunder auf der Welt, denn der Boden Asias hatte sich gespalten, so daß vier große Städte mitsamt ihren Bewohnern zur Gruft niedersanken und aus der Welt verschwanden. Desgleichen zwei große Städte und deren Bewohner in Griechenland. Auch erbebte das

[1]) Über die Tradenten des Akibaschen Ausspruches s. Bacher in RÉJ. 36, 202 und in Ag. der Tann. I², 284, Anm. 4.

[2]) Vgl. mein »Antoninus und Rabbi«, S. 96 f.

[3]) סדר עולם רבא etc. (Basel שנת בשליח) S. 81 b; dasselbe in ed. Prag 1795, S. 57 a. Graetz, Gesch. VI³ 166. Steinschneider, Geschichtsliteratur, c. 30.

Land Galicia[1]), in welchem drei Städte samt ihren Bewohnern zur Gruft niedersanken. Und das Feuer Gottes fiel hernieder auf eine Stadt namens Bononia (בנניאה, d. i. Bologna), so daß sie mitsamt ihren Bewohnern im Feuer verbrannte, wie einst Sodom und Gomorrha. Alle Bewohner der Welt aber erbebten und zitterten, denn der Herr wollte die ganze Welt umstürzen.«

Diese Chronik Roms soll von Abraham Ibn Daud (um 1160) geschrieben worden sein. Wie zu seinen übrigen Geschichtswerken hat der Mann gewiß auch für dieses Büchlein gute Quellen zu benützen verstanden, und es ist anzunehmen, daß er das Büchlein ganz und gar nach einer lateinischen Quelle gearbeitet hat. Die Ursprünge aber dieser Quelle mögen bis auf das Altertum zurückgehen, und somit haben wir hier nur das wiedergegeben, was im Altertum ganz allgemein geglaubt und der religiösen Anschauung zugrunde gelegt wurde. Die Juden konnten nicht anders, als den allgemeinen Glauben teilen, nur legten sie sich die Zeichen und Wunder in ihrer Weise und zu ihren Gunsten aus.

Nachtrag.

Eine an vielen Stellen der rabbinischen Literatur vorgebrachte Erdbebentheorie, die das erste Mal von R. Akiba in seiner Unterredung mit dem Römer Balza (בלצא[2]) entwickelt worden sein dürfte[3]), läßt uns noch des Ferneren erkennen, welcher Art die Hoffnungen waren, die die Juden der damaligen Zeit an das Erdbeben knüpften. Auf die Frage seines Interlocutors, woher das Erdbeben (הרעש) komme? gibt Akiba prompt die Antwort: Es ist die Folge von Gottes Unwillen ob der Verkehrtheit, daß die

[1]) In Spanien.

[2]) Der Name ist leider noch nicht aufgeklärt; doch scheint jedenfalls ein römischer Machthaber gemeint zu sein.

[3]) Exod. Rabba 29, 9.

Götzentempel fest begründet und ihre Verehrer in Wohlstand befindlich seien, während der Gottestempel zerstört und den Heiden preisgegeben sei, und da müsse nun Gott für Israel einen besonderen Schutz walten lassen (auf Grund von Joël IV, 16). In den Parallelstellen[1]) ist es zwar der Prophet Elijahu, der sich darüber ausspricht, auch sind die Theater und die Zirkusse als diejenigen Objekte genannt, gegen die sich Gottes Zorn vorzüglich richtet, aber diese fast mythische Form der Einkleidung des Gedankens läßt uns noch mehr vermuten, daß man sich dieser Vorstellung völlig hingegeben hatte. Besonders ist es ein Gedanke, der uns hierbei noch entgegentritt; das Erdbeben, so versichert man (auf Grund von Jerem. LI, 29), bedeute nichts anderes, als das Aufhören des gerade herrschenden Weltreichs (הפסק מלכות[2]). Der Ausdruck darf nicht auf ein beliebiges Reich bezogen werden, sondern, da מלכות nur der Singular ist von der bekannten Bezeichnung »Vier Weltreiche« (ד' מלכיות), so bedeutet er offenbar das um jene Zeit allein herrschende und allein in Betracht kommende Weltreich: Rom. Dies der Grund der Hoffnungsseligkeit, von der das Judentum erfüllt war, als es todesmutig den Kampf mit dem gewaltigen Rom wieder aufnahm. Das Erdbeben vom Jahre 115 und die daran geknüpfte Theorie sind die Ursachen des Bar-Kochba-Krieges gewesen. In Antiochia, dem Schauplatze des Erdbebens, so sagte man, litt das ganze römische Reich[3]), und so mochten die Juden hoffen, das Ende dieses Reiches sei gekommen.

[1]) j. Berach. IX, 2 fol. 13c, b. Berach. 59a, Midrasch Tehillim zu 18, 12 und zu 104, 25, Jalkut I 835, II 158. Vgl. Bacher, Ag. der Tannaiten I² 295 Anm. 2 und II 381.

[2]) Im Namen des R. Samuel [bar Nachmani] mitgeteilt. Man muß demnach die älteren Urheber des Spruches sich hinzudenken.

[3]) Dio Cassius 68, 24. Friedlaender, Sittengeschichte II⁸, 59.

✳

Das Plagium.

Von Armin Perls.

In seiner ursprünglichen Bedeutung umfaßt der Rechtsbegriff des Wortes Plagium den an einem freigebornen Menschen verübten Raub oder Diebstahl, um ihn als Sklaven zu benützen oder zu verkaufen. Später wurde dann der Umfang des Begriffes beträchtlich erweitert. Nicht allein das gegen die persönliche Freiheit begangene Attentat des Menschendiebstahls war dieser Bezeichnung anheimgefallen, auch der schon hieß ein Plagiarius, der einen seiner Freiheit bereits verlustigen Leibeigenen stahl, verkaufte, versteckte, zum Entweichen verführte oder zu dessen Flucht behilflich war. Das Ausmaß der Strafe war von der Schwere des ausgeführten Verbrechens bedingt. War das Objekt des Verbrechens ein Sklave, dann hatte sich der Täter nur an dem Eigentume eines andern vergriffen, die Strafe lautete also nur auf Geldbuße. Ist es aber ein freier Bürger gewesen, den der Menschendieb seines teuersten Gutes, der persönlichen Freiheit und Menschenwürde, beraubte, dann wurde über den Verbrecher in alter Zeit damnatio in metallum, später jedoch ausdrücklich die Todesstrafe verhängt.

Im Verlaufe der weiteren Entwicklung hat sich die ursprüngliche Bedeutung des Terminus allmählich verflüchtigt, um einem neu aufgetauchten Rechtsbegriffe als Bezeichnung zu dienen. Im modernen Recht wird unter Plagium nicht mehr die an einem Menschen begangene Beraubung der persönlichen Freiheit verstanden, sondern einzig und allein die fraudulose Aneignung seines geistigen

Besitzes wird höchst charakteristisch mit diesem aus klassischer Zeit stammenden Ausdruck bezeichnet. Wie stellt sich nun das mosaisch-talmudische Strafrecht diesem Verbrechen gegenüber?

Das Plagium in seiner ersten, schärferen Bedeutung behandelt schon die Schrift[1]), und nach ihrer Ausdrucksweise wird der Menschendieb auch in der talmudischen Literatur und den Gesetzbüchern גונב נפשות genannt[2]). Mit der Unterscheidung jedoch, daß der Menschendiebstahl nur dann geahndet werden konnte, wenn er an einem freien Sohne Israels begangen wurde[3]), das an einem Sklaven verübte Verbrechen aber straffrei blieb[4]). Da nun nach talmudischem Recht Unkenntnis des Gesetzes vor Strafe schützt, der Täter also nur dann zur Verantwortung gezogen werden kann, wenn der Ausführung seiner Tat eine feierliche Verwarnung vor Zeugen mit Hinweisung auf das bezügliche Verbot im Gesetz vorausgegangen ist[5]), so haben die Gesetzeslehrer diese Verwarnung im Dekalog aufzufinden vermeint und das achte Gebot: »Du sollst nicht

[1]) Ex. 21, 16; Deut. 24, 7. Das Faktum selbst an Josef, Gen. 37, 28; Ps. 105, 17.

[2]) Raschi Chullin 91b und Rsbm. B. b. 92b haben קביוסטום mit גנב נפשות Menschendieb erklärt, doch gibt es R. Chan. Toss. das. s. v. קוביוסטום schon richtig mit משחק בקוביא Würfelspieler κυβευτής wieder. Der Menschendiebstahl heißt ἀνδραποδισμός. — Toss. Bechorot 5a s. v. קוביוסטום muß die Angabe der Quelle בבראשית רבה, wo die Stelle nicht vorkommt und ein späteres Einschiebsel ist, wie auch das Wort לא gestrichen werden. — Figürlich steht גנב נפש für Seelenfang, Mech. Fr. 53a, 56a. Vgl. Sifre II, 297.

[3]) הגונב את בן חורין שנידון עליו בנפשו, Tosifta B. k. 7, 1.

[4]) ולא הגונב את העבד, Sifre II, 273. הגונב את העבדים פטור, Tos. B. k. 8, 1. Maim. Genebah 9, 6.

[5]) לא ניתנה התראה אלא להבחין בין שוגג למזיד, Sanh. 8a, 41a; Maim. Sanh. 12, 2; j. Sanh. 5, 1. Ausgenommen waren: falsche Zeugen, die durch ein Alibi der Böswilligkeit überführt wurden עדים זוממין, Kethubb. 32b; Maim. Edut 17, 4 und Überredung zum Götzendienst מסית, Sanh. 67b; Maim. Sanh. 11. 5; Akkum 5, 3.

stehlen« auf Menschendiebstahl bezogen[1]). Diese Auslegung mußte ihnen um so sinngemäßer erscheinen, als das Verbot des Diebstahls auf die Verbote von vorsätzlichem Totschlag und Ehebruch folgt, somit also eine Reihe von Verbrechen abschließt, über welche das Gesetz Todesstrafe verhängt[2]), während der gemeine Gelddiebstahl nur mit Geldbuße bestraft wird. Das Plagium in seiner gegenwärtig üblichen Bedeutung jedoch hat auffälliger Weise im Talmud weder Namen noch Erörterung gefunden. Vor dem literarischen Diebstahl scheint er seine »drei Tore« verschlossen zu haben. Naturgemäß haben ihm auch die späteren Kodifikatoren, welche doch vorzüglich das im Talmud bereits vorgefundene Material sichteten und ordneten, in ihrem Strafrechte keinen Platz eingeräumt. Sollten sie dieses Delikt denn gar nicht gekannt haben[3])?

Eine Baraita[4]) faßt alle möglichen Arten von Diebstahl zusammen und teilt sie in sieben Gruppen ein, die sich nach Maßgabe der sich immer mehr verschärfenden Strafbestimmung stufenweise übereinander schichten:

I. Erschleichung der Zuneigung und Erkenntlichkeit durch schlau geheuchelte Zuvorkommenheit und Gefälligkeit.

---

[1]) לא תגנובו בגניבת נפשות הכתוב מדבר, Mech. 70b, 82a; Sifre II, 273; j. Sanh. 11, 2. 8, 3; Sanh. 86a; Maim. Genebah 9, 1; Sanh 15, 13.

[2]) במה הכתוב מדבר בנפשות, Sanh. 86a kann nicht, wie Friedmann Mech 70b. Anm. 15 gegen Raschi will, das an der Person verübte Attentat, sondern nur Lebensstrafe im Gegensatz zur Geldbuße bedeuten. Tos. Sanh. 10, 1; Sanh. 8b, 80b; Maim. Sanh. 12, 2.

[3]) תשובה נוכח השיבו, Ab. sara 44b, Meïla 7b bedeutet nicht eine von anderen gestohlene, sondern eine äußerlich berückende, aber innerlich unwahre, unhaltbare Entgegnung. Also eine Art נוכח הדעת wie schon Toss. das. s. v. תשובה angedeutet haben. Auch Raschi das. לא היתה תשובה מעליתא und A. s. 44b דחהו בקש hat es so gemeint J. A. s. 3, 4 hat dafür תשובת הפלג השיבו. Vgl. Frankel, Mebo 17a. Einen ähnlichen Sinn des Ausweichenden und Zweideutigen hat auch die stehende Redensart des R. Nachman נגבא נגיבי למה לך, Kethubb. 19a; B. b. 133a; Jeb. 91a.

[4]) Mechilta 89b; Tosifta B. k. 7, 8.

Dieses Bestehlen der Gesinnung, גניבת הדעת, κλέπτειν νόον[1]), oder genauer, nach dem Wortlaut der Schrift, dieses Bestehlen des Herzens, ist wohl moralisch verwerflich, aber dennoch straflos vor dem Gesetz, da kein wirklicher Geldschaden verursacht worden ist.

II. Betrug im Geschäftsverkehr durch falsches Maß und Gewicht[2]) oder Fälschung der Lebensmittel[3]), wobei der zugefügte Geldschaden sich der Wahrnehmung der Beschädigten entzieht und dessen Rückerstattung gar nicht gefordert wird[4]).

III. Entwendung von Dingen, welche nach dem Religionsgesetz von jeder Nutznießung ausgeschlossen sind. Da sie im Handel und Verkehr keinen Wert repräsentieren, ist billigerweise auch kein Schadenersatz zu leisten.

IV. Entwendung von Grundstücken[5]), Sklaven[6]), schriftlichen Urkunden[7]) und Gütern, die dem Heiligtum

---

[1]) Auch גניבת העין B. m. 4, 12. בעל מחשבות Chag. 3b. אחד בסה ואחד בלב Pes. 113a; B. m. 49a. Biblisch: בלב ולב Ps. 10, 3; Maim. Deot 2, 6. 7; Ch. M. 228, 6. Ist umgekehrt der äußere Schein verwerflich und die innere Gesinnung tadellos, so heißt das מראית העין, was gleichfalls verboten ist.

[2]) Im Talmud wird die Gesinnungsfälschung geradezu aus dem Schriftverbote über Maßfälschung abgeleitet הין צרק־שיהא הן שלך צדק B. m. 49a.

[3]) Über die verschiedenen Arten der Fälschung von Waren und Lebensmitteln vgl. noch Sifre II, 295; Sifra 28a; B. m. 59b; Koh. r. 9, 17. 6, 1; Tosifta B. b. 5, 5. 6; Ch. M. 228. In Tos. B. k. 7, 10 ist der Zusammenbang durch die Halacha ר׳ם אומר בוא וראה unterbrochen, sie ist versetzt und gehört zwischen 7, 2 und 3.

[4]) Es ist immerhin ein Diebstahl, und der Dieb hat den tatsächlichen Schaden zu ersetzen. Maim. Genebah 7, 2.

[5]) יצאו קרקעות שאינן מיטלטלין, B. k. 62b. Vgl. Toss. das. s. v. יצאו, auf welche Art und Weise eine Entwendung von Grundstücken zu denken ist.

[6]) יצאו עבדים שהוקשו לקרקעות, B. k. 62b; j. B. k. 7, 1 lautet die Begründung שאין לך בהם אלא תשמישן. Vgl. B. m. 56a; Kidd. 22b; Maim. Geselah 9, 1,

[7]) יצאו שטרות שאעיפ שמטלטלין אין נופן מסון, B. k. das.

geweiht sind[1]), wobei einfacher Ersatz des zugefügten Schadens zu geschehen hat[2]).

V. Heimliche Entwendung von leblosen Dingen oder lebendigem Vieh[3]), Wild und Geflügel[4]), sofern sie beim Dieb noch unversehrt angetroffen werden, zieht zwar keine kriminelle Strafe nach sich, wird aber mit dem zwiefachen Ersatz des widerrechtlich Angeeigneten bestraft, wodurch der Diebstahl Strafcharakter gewinnt[5]).

VI. Die Entwendung von lebendem Vieh — Rind oder Lamm — das der Dieb geschlachtet oder verkauft hat, wodurch die spontane Rückgabe des Gestohlenen geradezu ausgeschlossen ist[6]), wird mit vier- und fünffachem Ersatz des Schadens geahndet.

VII. Menschendiebstahl an einem freien Sohne Israels unterliegt, wie das beabsichtigte Verbrechen gegen das Leben, der Todesstrafe durch Erdrosselung. Diesen sieben Gruppen schließt sich dann eine achte als letzte an, in welcher der Diebstahl schon das Plagium zu streifen scheint. Die Stelle lautet:

Es heißt: Wer mit dem Diebe teilt, haßt seine Seele.... Wer sich aber hinter seinen Schulgenossen schleicht und hingeht und ihm seinen Lehrabschnitt, den der Lernende laut zu rezitieren pflegt —

---

[1]) יצא הקדש רעהו כתיב das. Vgl. Kidd. 18a; Maim. Genebah 2, 1. 3, 13.

[2]) סדת תשלומי כפל נוהג בין בדבר שיש בו רוח חיים ובין בדבר שאין בו רוח חיים, B. k. 7, 1.

[3]) אחד שור ואחד כל בהמה לתשלומי כפל.

[4]) נמצא מפסיד כשיעור שבקש לחסר את חבירו, Maim. Genebah 1, 4.

[5]) שנשתרש בהטא, Tos. B. k. 7, 2; B. k. 58a; Vgl. Maim. Moreh 3, 41.

[6]) Anstatt תחת השור ישלם חמשה תחת השה ישלם ארבעה שנאמר חמשה בקר Mech. 90a, das ganz biblisch klingt, muß gelesen werden: גנב שור ושה וטבח ומכר משלם ארבעה וחמשה שנא' חמשה בקר ישלם תחת השור וארבע צאן תחת השה. — Ungenau ist es auch Maim. Genebah 1, 6: חוץ ותשלומי כפל נוהגין בכל חוץ משה ושור שהגניבם, es muß heißen: חוץ משה ושור שנוהגין בהן אף ד' והי שהגניבם.

ablauscht, wird wohl auch ein Dieb genannt, doch hat er das Erlauschte rechtskräftig erworben[1]).

Da aber das wichtigste Merkmal des Diebstahls nicht in der heimlichen Aneignung einer Sache, sondern hauptsächlich in dem durch die Aneignung dem Eigentümer zugefügten moralischen oder materiellen Schaden besteht, hier aber der Eigentümer mit dem Dieb teilte, ohne daß sein Besitz auch nur im Geringsten geschmälert worden wäre, so kann auch dieses Beispiel, zumal es nur haggadischen Charakters ist, nicht als Norm für den literarischen Diebstahl angesehen werden.

Die Entwendung fremden geistigen Eigentums, welche füglich in einer der 7 Gruppen leicht hätte untergebracht werden können, hat also in dieser umfassenden Zusammenstellung aller Arten von Diebstahl k e i n e Unterkunft gefunden.

Freilich, wo die Geistestätigkeit der hervorragendsten Denker und Gesetzeslehrer sich vorwiegend auf die Aufbewahrung, unversehrte Erhaltung, Ausdeutung, Sichtung und Übermittelung des ererbten Stoffes beschränkt; wo jede originelle Schöpfung nur dann berechtigten Anspruch auf Anerkennung und Würdigung erheben kann, wenn sie als Niederschlag der geistigen Athmosphäre vergangener Größen erscheint: dort mag es gewiß natürlicher erscheinen, daß der Schöpfer sich zu seinem Werke einen alten gefeierten Namen erborgt und lieber seine Erzeugnisse unter fremder Flagge einführt, als daß er fremder Arbeit das Siegel seines eigenen Namens aufdrückt.

---

[1]) המתגנב אחר חבירו והלך לשנות בדברי בתורה אף על פי שנקרא גנב הרי זה זכה לעצמו. Es muß also in der Tosifta אחר und nicht wie Friedmann auch in der Mechilta will, מאחר gelesen werden. — Jalkut Mischle 62a hat המתגנב על חבירו — weil einer, der sich wegschleicht, um sein Pensum durchzunehmen, nicht Dieb genannt werden könnte und auch das חולק עם גנב keine rechte Anwendung fände. So schon richtig Bacher, Agada d. Tann. II, 143. Das זכה לעצמו muß aber in juristischem Sinne genommen werden, nicht »es gereicht ihm zum Heile«, sondern: »er hat es rechtmäßig erworben«.

Wenn nun vollends das ganze Material, das auf Kanzeln und Lehrstühlen bearbeitet wird, zum öffentlichen Gebrauche gar nicht schriftlich fixiert werden darf[1]), sondern lediglich von Mund zu Mund getragen, als lebendige Überlieferung dem Gedächtnisse anvertraut werden muß, dann wird der versuchende Drang zum literarischen Diebstahl aus Mangel an Aussicht auf reichlichen Ertrag überhaupt nicht erwachen, und, wenn er sich dennoch meldet, nur matt und mangelhaft zur Ausführung kommen. Unter solchen Verhältnissen war ein Plagium nur in der Form denkbar, daß der Lehrsatz, die Auslegung, die Sentenz, das Gleichnis, der Spruch eines Andern während des mündlichen Vortrages in eigenem Namen als eigenes Produkt den Hörern mitgeteilt wurde. Diese Fälschung haben aber die alten Lehrer sehr wohl gekannt und ihr den Weg mit allen Mitteln und größtem Nachdruck zu verlegen gesucht.

Nicht allein die heilige, ethische Scheu vor jeder Rechtsverletzung und »Grenzverrückung«, sondern auch die wachsame Fürsorge für die Fortpflanzung ihres Namens auf die kommenden Geschlechter hat sie dazu vermocht. Weder Erz und Stein noch Bild und Buchstabe konnten bleibende Bewahrer und Zeugen ihres Andenkens sein. Einzig und allein das von ihnen gesprochene und später in ihrem Namen weiter überlieferte Wort war Träger und Erhalter ihrer Erinnerung, hat ihrer selbstlosen Wirksamkeit Bestand und Dauer verliehen[2]). Deswegen mußte nicht allein der Text des Lehrsatzes Wort für Wort genau in derselben Fassung, wie er vom Meister vernommen wurde,

[1]) Weiß, Dor Dor I, 92, 94.

[2]) לשעבר אין עושין נפשות לצדיקים j. Schek. 3, 7; Gen. r. 82, 10. היה אדם עושה מצוה והנביא כותבה, עכשיו אדם עושה מצוה, מי כותבה, אליהו כותבה Lev. r. 34, 8; Rut r. 5, 7. Vgl. Resp. des RSbA. 981, der aus dem Schlusse dieses Satzes seltsamerweise die Erlaubnis ableitet, auf Geschenken, die der Synagoge geweiht werden, den Namen des Spenders verewigen zu dürfen. J. D. 249, 13. 259, 3.

erlernt und vorgetragen werden[1]), sondern es war daneben religiöse Pflicht, den Namen des ersten Urhebers, wie auch die Namen aller Übermittler, durch deren Hand der Ausspruch gegangen war, ausdrücklich anzuführen[2]). Dadurch war fürs Erste die unanfechtbare Authentizität der Überlieferung legitimiert, oft auch, zumal in halachischen Kontroversen, wo nicht selten die anerkannte Autorität des Lehrers den Ausschlag gab, zur verbindenden Norm erhoben[4]), zugleich aber die Verewigung des ersten Gewährsmannes, der seinen Nachruhm darein setzte, daß sein Name auch nach seinem Heimgange in Schule und Gotteshaus erklinge,

---

[1]) דבריהן הן זכרונן in buchstäblichem Sinne.

[2]) חייב אדם לומר בלשון רבו Edujot 1, 3: Berach. 47 a; Sabb. 15 a; Bech. 5 a, dessen Richtigkeit der im Geiste stets anwesende Urheber überwachte: כל האומר שמועה מפי אומרה יהא רואה בעצמו כאילו בעל השמועה עומד כנגדו j. Sabb. 1, 1; j. Kidd. 1, 7.

[3]) אם אתה יכול לשלשל את השמועה עד משה שלשלה j. Sabb. 1, 1; j. Kidd. 1, 7. Dadurch gewinnt eine bis jetzt arg mißverstandene Stelle den rechten Sinn. Der Spruch lautet: וצריך אדם כשהוא שומע דבר, לומר אותו בשם אומרו אפילו משלישי של הלכה ששנו רבותינו. א"ר תנחום הלבלר מקובל אני מרי מיאשה שקבל מאבא שקיבל מן הזונות שקבלו מן הזקנים הלכה למשה מסיני. Tanch. במדבר 22; Tanch. Buber במדבר 27. Nach der herkömmlichen Erklärung, welcher noch Buber beistimmt, will der Satz besagen, es sei Pflicht, das gehörte Wort auf den Urheber der Halacha, ja sogar bis auf den Dritten, zurückzuführen. Ganz abgesehen davon, daß das משלישי של הלכה auch so keinen rechten Sinn gibt, müßten an der Belegstelle, wo fünf Tradenten genannt sind, zwei gestrichen werden, um dem משלישי gerecht zu werden. Wirklich meint Buber, daß im Mischnatexte, der dem Verfasser des Tanchuma vorgelegen, die Worte שקיבל מן הזונות שקיבלו מאבא nicht gestanden haben. Allein, alle Schwierigkeiten schwinden mit einem Schlage, wenn wir mit Beachtung des anfangs zitierten Jeruschalmi für משלישי של הלכה besser משלשל הלכה עד משה oder הלכה משלשלו עד למשה lesen. Darauf folgt nun der schlagende Beleg aus der Mischna Pea 2, 6, wo ein Lehrsatz wirklich durch fünf Übermittler hindurch bis auf Mose hinaufgeleitet wird. Vgl. Sachs, Beitr. I, 105. Zunz, Zur Gesch. 318.

[4]) Maimuni hat in seinem Kodex diese Regel völlig außer Acht gelassen. Den Einwürfen, die ihm dieshalb von RAbD.-Einl. zum Jad

genügend gesichert[1]). War aber die Reihe der Tradenten, welche wie die Ringe einer Kette in einander griffen, viel zu lang oder die fortlaufende Kontinuität derselben nicht genügend verbürgt, dann sollte wenigstens der erste Urheber des Lehrsatzes[2]) und der letzte Überlieferer desselben namentlich angeführt werden[3]). Wie es nun als religiöses Verdienst und pietätsvolle Ehrbezeigung angesehen wurde, den Lehrspruch im Namen des Autors vorzutragen[4]), so

---

הוא עוב דרך כל המחברים אשר היו לפניו כי הם . . . . כתבו הדברים בשם אומרם und Anderen — Juchasin Einleitung — begegnet er mit dem Hinweise auf das Beispiel des Redaktors der Mischna. In Wahrheit würde sein ganzes System durch die Befolgung dieser Regel zusammenbrechen und über Alfasi nicht hinaus geschritten sein.

[1]) ר׳ יוחנן בעי דיסרון שמיעתא משמיה . . . אף דוד בקש רחמים, אנורה באהלך עולמים, וכי עלתה על לב דוד, שהוא חי לעולם, אלא כך אמר, אזכה שיהיו דברי נאמרים בב״כ ובב״מ j. Berach. 2, 1; j. M. k. 3, 7; j. Schek. 2, 7; Jebam. 96a; Bechor. 31b; Sanh. 90b; M. Sam. 19, 4. ליסרו שמעתא בי מדרשא משמיה אמר לפניו יחתך ויסחך מאהל אתינא לגבך Sanh. 106b. למבעי מנך תלת מלין חד דכד תיסא מלי דאורייתא ותדכור מאלין מלין דאנא אסינא דתיסא לון משמי בגין לאדכרא שמי Sohar, Gen. 217.

[2]) Die Anführungsformel der Tannaiten lautet ausnahmslos אמרו משום רים אמר — vgl. Horajot 14a מפי ר׳ פ׳ oder ר׳ פ׳ בשם רים לא אמר — wenn er auch nicht sein Lehrer war, Jad Mal. 74. 75. Bei den Amoräern in Babli אמר ר׳ פ׳ משום ר׳ פ׳ oder משמיה דר׳ פ׳. Oft folgen die Namen der Tradenten auf einander und das משום bleibt weg. Im Jeruschalmi dagegen bleibt das Prädikat אמר weg und משום wird nur vor den Namen des Urhebers des Lehrspruches gesetzt. Frankel, Mebo 16b.

[3]) אם אתה יכול לשלשל השמועה עד משה שלשלה ואם לאו תסוש או ראשון ראשון או אחרון אחרון j. Kidd. 1, 7; j. Sabb. 1, 1. Es muß wohl heißen ראשון ראשון ואחרון אחרון nach Nasir 56b. כל שמעתא דמתאמרי בי תלתא קדמאי ובתראי אמרינן מצ׳עותא לא אמרינן. Das בי תלתא bedeutet nicht im Namen, sondern im Kreise von Dreien. Vgl. אמר ר׳׳י מקובל אני מריי בן זכאי ששמע מרבו ורבו מרבו הלכה למשה מסיני Eduj. 8, 7.

[4]) כל האומר דבר בשם אומרו מביא נאולה לעולם Abot 6, 6; Meg. 15a; Chullin 107a; Nidda 19b; Pirke di R. E. 50; Tanch. בהדבר 22; בשעה שעלה משה למרום שמע קולו של הקביה . . . . Midr. Mischle 6, 16. אומר הלכה בשם אומרה . . . ר׳ אלעזר בני אומר Pesikta di R. K. 40a; Tanch. חקת 23; Pesikta r. 64b; Friedm. Anm. 102.

galt es als Versündigung[1]) und rücksichtslose Kränkung, den Namen des Urhebers aus Nachlässigkeit oder Vorsatz zu unterdrücken und den Ausspruch anonym zu überliefern. Nur dem Sprecher oder Dolmetsch אמורא, der sonst an dem ihm vom Schulhaupte zugeflüsterten Texte auch nicht die geringste Änderung vornehmen durfte[2]), war es ausnahmsweise gestattet, wenn der Urheber des Lehrsatzes sein Vater und Lehrer war, den Eigennamen zu verschweigen und dafür bloß »mein Vater« zu setzen[3]). Eine solche Zu-

---

[1]) כל שאינו אומר דבר בשם אומרו עובר בלאו Mag. Abr. zu O. Ch. 156, I. Anm. 2. Landau Resp. Noda Bijehuda II. O. Ch. Nr. 20. Rosenbaum, Resp. Meschib Debarim O. Ch. Nr. 147.

[2]) Vgl. dagegen חזינא ליה לרבי אבא דמן עכו דאמר איהו חד טעמא רב איקלע לאתרי׳ דר׳ שילא, לא Sota 40a. ואמר אמוריה חד טעמא ולא קפיד הוה אמרא לסיקם עלי׳ קם רב עליה וקא מפרש ... קרא נברא, אמר ליה ר׳ שילא ולימא טר קרא תרנגולא Joma 20b.

[3]) תורגמן העומד לפני חכם אינו רשאי לפחות ולא להוסיף ולא לשנות Tosifta Meg. Ende; j. Meg. 4, 10 hat für אלא אם כן הוא אביו או רבו לפחות das hier besser passende לכנות. Die älteren Erklärer dieser dunklen Stelle gehen weit auseinander. Maimuni, Talm. Thorah 4, 3 bezieht das Pronomen הוא auf den Meturgeman und erklärt: אלא אם כן היה המתורגמן אביו של חכם או רבו, was schon RAbD. auffällig findet. R. Ascher und R. Nissim zu Alfasi Megilla Ende beziehen es auf den vortragenden Chacham: אלא איכ החכם הוא אביו או רבו של תורגמן. In Wahrheit geht das persönliche Fürwort הוא auf ein verschwiegenes Subjekt, auf den Urheber der zu verdolmetschenden Halacha zurück. Nur durch diese Auffassung allein erhalten die drei Beispiele, welche im Jeruschalmi zur Erhärtung dieser Norm angeführt werden, gehörige Beleuchtung und Beweiskraft.

ר׳ פדת הוה אמורא דר׳ יסא, סלין דשמע מן אבוי הוה אמר, כן אמר רבי בשם אבא, דלא שמע מן אבוי, הוה אמר, כן אמר ר׳ לעזר. R. Pedat war der Amora des R. Jassa. Hatte ihm das vortragende Schulhaupt, R. Jassa, einen Lehrsatz zugeflüstert, den er, der Amora, R. Pedat, schon früher von seinem Vater und Lehrer R. Lasar gehört, dann nannte er in seinem Referate den Eigennamen seines Vaters nicht, sondern setzte bloß: »Also spricht mein Lehrer — R. Jassa — im Namen meines Vaters«. Hatte aber R. Pedat den Lehrsatz von seinem Vater zuvor nicht vernommen, so war er doch in diesem Punkte nicht sein Lehrer gewesen, da nannte er den Urheber bei seinem Namen und referierte

rücksetzung ist dem Lehrer gewöhnlich sehr nahe gegangen, und er hat auch seinem Unmute hierüber recht verdrossen Ausdruck gegeben[1]). War die Urheberschaft des Lehrsatzes

den Satz mit den einleitenden Worten: »So spricht mein Lehrer im Namen des R. Lasar.

II. בר ישיטא הוה אמורא דר׳ אבהו, אחה [richtig אהא] מילין דשמע מן אבוי, הוה אמר, כן א״ר בשם אבא, מילין דלא שמע מן אבוי, הוה אמר כן אמר רבי בשם ר׳ חיננא. R. Natah — so muß es anstatt בר ישיטא und Pes. 4, 1 oder בר נטה Thaanith 4, 5 heißen, da doch sein Vater Chinnenah hieß — war der Amora des R. Abbahu. Hatte er einen Lehrsatz laut zu verkünden, den er früher unmittelbar von seinem Vater R. Chinnenah überkommen hatte, dann ließ er den Namen des Vaters weg und tradierte: »Es spricht mein Lehrer im Namen meines Vaters«. Widrigenfalls nannte er den Namen seines Vaters: »So spricht mein Lehrer im Namen des R. Chinnenah«.

III. וכן ר׳ מנא, כד הוה מורי בחבורתה, מילין דשמע מן אבוי בביתא, הוה אמר כן אמר רבי בשם ר׳ יונה, מילין דשמע מן אבוי בבית ווערא, הוה אמר כן אמר ר׳ יונה.. R. Manna geht in der Differenzierung noch weiter. Hatte er im Kollegium einen Satz wiedergegeben, den er zuvor von seinem Vater R. Jona privatim und zuhause vernommen, dann referierte er: »So spricht mein Vater R. Jona. — כן אמר רבי בשם ר׳ יונה muß also in כן אמר ר׳ יונה אבא korrigiert werden, weil dies die Anführungsformel ist, die er häufig anwendete. Außer den Belegstellen bei Frankel, Mebo 114b, s. noch j. Schek. 3, 1; R. h. 1, 1. — Hatte er aber den Lehrsatz in öffentlichem Lehrkreise von seinem Vater gehört, dann trat die Beziehung des Sohnes zum Vater zurück, und er referierte kurz und kalt: »So sagt R. Jona«. Vgl. noch Kidd. 31b; Maim. Talm. Torah 4, 3. Mamrim 6, 3; J. D. 240, 2. 242, 15.

[1]) מי הם הללו שמיטיהם אנו שותים ושמותם אין אנו מזכירים Horaj. 14a. שמע ר׳ אושעיה והוה ביש ליה, אמר אנא אמרי שמעתתא, ולא אמרי משמי אמר לשמעתי׳ בי מדרשא, ולא אמרה משמיה דריל, שמע ריל ואיקפיד j. B. 6, 3, 8. ר׳ אלעזר אמר לשמעתא בי מדרשא, ולא אמרה Men. 93b; Nidda 19a. הדר חזיי לר׳ אלעזר בישות אמר שמעית מילי משמיה דריי איקפיד Jeb. 97a. אמרה בי מדרשא דבר נפחא ולא אמרת לן משמיה Ket. 25b; Makkot 5b. ולא אמרי משמי, שמע רב ששת איקפיד, אמר מן דעקץ ליעקביה עקרבא מה עבד הא בכלאה, דלא אמר שמעתא Jeb. 96b; Sanh. 90b; Bech. 31b. j. Sabb. 1, 1. ובאיש ליה לר׳ יוסי דלא אמרה מן גרמיה j Schek. רברבנותיה דמר וסרורתי׳ דמר גרמה ליה למר דלא תימא שמעתא מסומיה Pes. 104b. Vgl. Scher. G.; Juchasin W. 126. האי מילתא אמריתה אנא, Bech. 31b. לא אמרה משמיה Berach. 45b. ואיתמרית משמיה דר׳ זירא כוותי יתיב רבא וקאמר משמיה דרב Bech. 36b. יתיב רבינא ואמר שמעתא בלא נברא

zweifelhaft geworden, dann mußten alle Namen alternativ aufgezählt werden, oft auch schon in der Schule eingelernt werden, deren Trägern der Spruch von der Überlieferung zugeeignet wurde[1]). Während aber die aus Nachlässigkeit oder Vorsatz erflossene Verschweigung des Namens bloß ein Mangel schuldiger Ehrerbietung gegen den Lehrer oder Schulgenossen bekundete, war die gegenseitige Vertauschung des einen fremden Namens mit dem andern schon als religiöses Vergehen angesehen und der schärfsten Rüge unterworfen, wenn aus der Versetzung der Namen auch eine Änderung der halachischen Norm erfolgte[2]). Hatte hingegen die Vertauschung der Namen Umfang und Kern des gesetzlichen Bescheides unberührt gelassen, dann wurde das leichtfertige Vorgehen der Tradenten viel nachsichtiger beurteilt[3]).

Wesentlich anderrs stellt sich aber die Sache, wenn

כל שאינו אומר דבר בשם אומרו Men. 39 a. אל ר' יוסף שמואל אמרה ולא רב הכי קאמינא Tanch. B. 27. בתדבר עליו הכתוב אומר אל תגזול דל כי דל הוא לך דשמואל אמרה ולא רב Sukka 11 a.

[1]) רב יהודה אפילו Bech. 36 b. ספק משמיה דרב ספק משמיה דשמואל ספיקא דגברא נרים. Die Formel lautet im Babli gewöhnlich, besonders bei gleichklingenden Namen ואיתימא — wahrscheinlich kontrahiert aus ואית דבעי מימר, ואית דאמרין לה im Jeruschalmi: ואמרי לה — ואית דיימא בשם ואית דמרין.

[2]) מניין לסחליף דברי ר' אליעזר בדברי ר' יהושע ודברי ר' יהושע בדברי ר' אליעזר לומר על טהור טמא ואל טהור טמא שהוא עובר בלא תעשה תיל Sifre II, 183; Ad'rN. 23; Elijahu Suta 16; Sifre II, 48. Zugleich die Quelle zur Erklärung Raschis B. m. 36 b. s. v. אסינא אנא לכו רים B. k. 96 b. לאו אסינא לך לא תחליף גברא בגברא — הדר ליסא הלכה כסר והלכה B. k. 99 b. וקאסריתו לי רבנן אסאי לא דיוקית סילי לא תחליף גברא, ההוא משמיה דר' אילעי Gittin 28 a. כסר, משום דאסבי להו ר' קריספי ר' יוחנן בשם רבי, אם יאמר לך אדם כך שנה B. k. 96 b. איתמר ר' ליעזר, שונה אני כדבריו אלא דתניי מהסבין j. M. k. 3, 1.

[3]) רב ששת מחליף דרבי אליעזר לדרבי עקיבא ודרבי עקיבא לדרבי אליעזר Schabuot 19 b. Dazu Raschi: ולא היה מקפיד שאין ביניהם חיוב ופסור. Sehr oft werden die Namen der Autoren miteinander absichtlich vertauscht מוחלפת השיטה, um einen auffälligen Widerspruch zu haben. Lewy, Fragmente 17, Anm. 31.

der Name des Gewährsmannes nicht vertuscht oder vertauscht, sondern geradezu gefälscht und der Lehrsatz eines andern als eigenes Produkt vorgetragen und verbreitet wurde. Ein solches Vorgehen hätte wohl schon Kriterien des literarischen Diebstals aufzuweisen, wenn ihm auch das Hauptmerkmal, die materielle Schädigung, חסרון כיס, fehlt. Eine derartige Entwendung geistigen Eigentums muß aber im talmudischen Zeitalter gar nicht vorgekommen sein und hat daher auch in den jüdischen Gesetzbüchern von Alfasi bis Caro keine Behandlung gefunden.

Nur die Frage wird eingehend erörtert, ob es einem Depositar rechtens erlaubt ist sich aus einem Buche, das ihm zur Aufbewahrung anvertraut worden ist, ohne Wissen und Einwilligung des Eigentümers zu seinem oder anderer Gebrauche eine Abschrift zu verfertigen. Aus dem ganzen Zusammenhange der Stelle geht zur Evidenz hervor, daß hier nicht von originalen Schriftwerken irgend eines Verfassers die Rede ist, sondern von solchen Büchern, welche schon allgemein bekannt, verbreitet und der öffentlichen Benutzung längst übergeben sind. Die Entscheidung lautet nun dahin, daß der Aufbewahrer, wenn er ein Schriftgelehrter ist, das ihm zur Hut übergebene Buch auch ohne Bevollmächtigung des Eigentümers nicht nur lesen, sondern auch abschreiben und vervielfältigen dürfe, da der Anvertrauer schon bei der Übergabe darauf gefaßt sein konnte, daß der Gelehrte das Buch auch benutzen werde[1]). Neben dieser logischen Begründung beruft sich dieser Bescheid noch auf eine Schriftdeutung im Midrasch Mischle, welche angeblich lauten soll: Es heißt: Man verachtet den Dieb nicht, falls er stiehlt, um seine Gier zu stillen, wenn er hungert, das will sagen, man be-

[1]) Mordechai zu B. k. 293; Tur Ch. M. 292, 23; Ch. M. 292. 20 und ש"ך das. Anm. 35. — Vgl. dagegen Ch. M. 72, 1. 342, 4; O. Ch. 14, 3 und ס"א das. Anm. 10. J. D. 172.

gegnet nicht verächtlich demjenigen, der Worte der Torah stiehlt und sie abschreibt[1]).

Die jüngsten Decisoren sehen sich also gezwungen, das Verbot des literarischen Diebstahls, für welches sie im talmudischen Schrifttume keinen rechten Anhalt gefunden, vermittelst Analogien und Folgerungen zu begründen. Sie stützen sich zumeist auf einen individuellen Ausspruch des R. Eliëser, der aber auffälligerweise zur allgemein verpflichtenden Norm in der Vermittlungsmethode des traditionellen Lehrstoffes erhoben wurde. R. Eliëser, der mit Vorliebe der strengeren schammaitischen Richtung huldigte, rühmt sich nämlich, nie einen Lehrsatz ausgesprochen zu haben, den er nicht früher von seinem Lehrer gehört[2]) hatte. Dieser exzeptionelle, jeder schöpferischen Selbsttätigkeit entsagende und nur der alten Überlieferung sklavisch folgende Zug in der Lehrweise des R. Eliëser, wird nun verallgemeinert und jedem Lehrer und Tradenten zur heiligen Pflicht gemacht, und wer sie verletzt und etwas sagt, was er nicht von seinem Lehrer vernommen, der bietet Veranlassung, daß sich die Schechina aus der Mitte Israels entferne[3]). Da aber die genaue Befolgung und starre Durchführung dieses Grundsatzes der Förderung und Entwicklung des religiösen Lebens den Weg verlegt hätte, ja sogar der Schöpfer der Regel nicht selten über die Grenzen seines eigenen Prinzips hinausgegangen war, wurde der an und für sich dunkle Spruch so lange gepreßt und

---

[1]) Prov. 6, 5. Die zitierte Midraschstelle kommt nirgends vor. Vgl. Buber zu M. Mischle 6, 30, Anm. 27 und oben Anm. 23.

[2]) ולא אמרתי דבר שלא שמעתי מפי רבי מעולם Sukka 28a. S. Frankel, Darke 83. Brüll, Mebo 216. Derenbourg, Essai. Weiß, Dor Dor II, 88, 83. — Vgl. den Satz כשם שמצוה על אדם לומר דבר הנשמע כך מצוה על אדם שלא לומר דבר שאינו נשמע Jeb. 65b mit כשם שמצוה לומר על דבר שהוא נעשה, כך מצוה שלא לומר על דבר שאינו נעשה j. Sota 8, 1.

[3]) האומר דבר שלא שמע מפי רבו גורם לשכינה שתסתלק מישראל Ber. 27b.

gedehnt, bis die enge Beschränkung seines Sinnes genügend erweitert worden.

Die Erklärer scheiden sich in zwei Gruppen. Nach der einen Auffassung wolle der Spruch besagen: man dürfe von einem Lehrsatz, den man nicht aus dem Munde des Lehrers empfangen, nicht behaupten, man habe ihn vom Lehrer gehört[1]), d. h. es ist verboten die eigene Meinung oder die eines andern als diejenige seines Lehrers auszugeben, um ihr durch dessen Autorität Gewicht und Geltung zu verschaffen[2]). Die jüngere Erklärung, welche dem Wortlaute des Textes mehr gerecht wird und auch allgemein durchgedrungen ist, lautet: Es ist untersagt einen Lehrspruch, den man nicht vom Lehrer überkommen, anonym mitzuteilen, sondern man muß den Namen des Gewährsmannes, von dem der Spruch herrührt, ausdrücklich nennen, weil sonst die Hörer in der begründeten Voraussetzung bestärkt würden, daß der anonyme Satz den Lehrer des Tradenten zum Urheber habe[3]).

---

[1]) So schon Kallah Ende וכל האומר דבר משם חכם שלא אמרו שלא אמרו ואמרו ממנו oder שלא שמע ממנו ממנו. Es muß wohl heißen שלא נמרו ממנו. Mag. Abr. zu O. Ch. 156, 1, Anm. 2 liest שלא נמרו ממנו. Darnach dann R. Ascher zu Ber. 4, 5 והאומר דבר שלא שמע מפי רבו ואומרו מפי רבו und R. Jona zu Alfasi Berach. שלא שמע ממנו ואמר אותו בשמו אמרוה רבנן משמיה דרי ירמיה ולא קבלה, משמיה דר' יוחנן וקבלה Sabb. 21b. אמר ליה רב פפא הכי אמר רבא . . . ולא היא לאשתמושי נפשיה הוא דעבד Ber. 43b. נגיבא משמיה דרב אמר . . . אמר רב יוסף שרא ליה מריה לנגיבא dazu Raschi: ולאו יחזול לו רבונו דודאי שקר העיד משמיה דרב Ber. 25a. מילתא היא B. m, 109 und Tos. das. שלא אמר דבר זה מעולם. Aruch Kohut בדותא II, 15.

[2]) שמע שמעון בר בא ואמר בדין דרי אבהו בעי מלפה בנתיה יוונית, אמר משמיה דר' יוחנן ואהדרינהו רי אמי ור' אסי לאפיהו Joma 73a. כלומר לא ריי אמרו ולא היא, לא תנא ליה רבי יוסי, אלא כי היכי דליקבל — ריי אמרו Raschi das. מניה Erubin 51a. אם בקשת להחנק היתלה באילן נדול Pes. 112a. Pirke Schönbl. 13. Vgl. die Erklärung des Mag. Abr. zu O. Ch. 156. Aruch s. v. חנק und אשל, Sachs Beitr. I, 104. Bacher, Ag. d. T. I, 279 und אשרי אדם שיש לו יתד במי להתלות בה j. Thaanith 4.

[3]) So Maim. Talm. Thorah ואל יאמר דבר שלא שמע מפי רבו עד

Mit dem Wandel der Zeiten haben sich aber auch die Sitten geändert[1]). War früher die Urheberschaft jedes anonym vorgetragenen Lehrspruches dem Lehrer zugeeignet worden, so gilt jetzt allgemein umgekehrt die Annahme, daß er das geistige Eigentum des Mitteilers sei. Dem entsprechend muß also auch die Vorschrift in ihr Gegenteil umgewandelt werden. Bei der Mitteilung eigener Gedanken kann der Schöpfer füglich seinen Namen verschweigen, die Lehre anderer aber darf ohne ausdrückliche Benennung der Quelle nicht weiter übermittelt werden. Ist es also nicht gestattet von andern Gehörtes auch nur anonym zu überliefern — so lautet der Schluß a minori ad majus — dann ist es sicherlich um so strenger verboten, fremdes Gut unter eigenem Namen als eigenes Produkt anzukündigen und zu verbreiten, denn das hieße, sich mit fremden Federn schmücken[2]), oder wie es dort wörtlich lautet:

שיזכיר שם אומרו dann wörtlich nachgeschrieben J. D. 242, 24. Ausführlicher begründet von Lebusch J. D. das. ואם אומר דבר שמועה שלא שמע מפי רבו, אלא מפי אחרים, לא יאמר אותה, עד שיזכיר שם אומרה, שלא יחשבו השומעים ששמע שמועה זו מפי רבו, שכן הוא הדרך, מה שיאמר אדם שמועה מתם, לכך יאמר שם אומרה, שידעו מי אמרה. Vgl. die gesunde Auseinandersetzung des ב"ח z. St. und Jad. Mal. 663.

[1]) מיהו עכשיו — eine der zahlreichen Formeln והאידנא, והשתא ובזמנינו, ודווקא בימיהם, ודווקא בזמניהם, והני מילי בזמן הראשנים משאיכ עתה, ובזמנים שלנו, והכל לפי המקום והזמן mit denen die Dezisoren die Notwendigkeit der Gesetzesreform einleiten und begründen. מתם מה שהאדם איבר, סוברים העולם, שהוא מפי עצמו, והלכך הדין משתנה Schach. zu J. D. 242, 24.

[2]) Die Redefigur, sich mit fremden Federn zu schmücken, stammt bekanntlich aus der Fabel des Äsop, von der Krähe, welche sich mit den ausgefallenen Federn anderer Vögel geschmückt hatte. Eine Reminiszenz an diese Fabel will man Midr. Esther r. 2, 1. 3, 9 gefunden haben, wo Ahasverus und seine Gemahlin Wasti mit ihrem Reichtum prahlen und zur Beglaubigung den versammelten Gästen die erbeuteten Prachtgewänder der jüdischen Hohenpriester vorzeigen. Ähnlich verfährt, so schließt der Passus, die בת קבריא, deren Gewohnheit es ist בין מדידיה לא מדידיה מתנלנלת בת קבריא. Alle Erklärer, Lewysohn, Zoologie 175; Kohut, Aruch II, 212. VII, 51;

das hieße, sich fn einen Tallith hüllen, der nicht ihm gehört[1]).

Das Delikt der literarischen Veruntreuung hätte demnach drei Grade aufzuweisen:

Krauß, Lehnwörter 563 wollen unter בת קברייא einen Vogel verstanden wissen, der sich mit fremden Federn schmückt. Nun ist aber hier von Federn überhaupt nicht die Rede und גלגל bedeutet nirgends sich schmücken, sondern hier gesellig beisammen sein, bleiben, sich aufhalten, verkehren, wie גלגל עמו בעדשים Ket. 67b. גלגלין עסקין שנים עשר חדש j. Jebam. 8, 1. גלגל עמי היום כמעט ירק M. Mischle 15. Ich vermute in קברייא — בת ist ohnehin verdächtig — den קוריאה. Von ihm heißt es Jerem. 17, 11 »der Kore sammelt was er nicht geboren hat«, d. h., wie schon Jonathan übersetzt, הא כקוראה דמכנש בעין דלא דיליה und wie Tanch. B. תצא 3 ausführlicher erläutert: הקורא הוה מביא בצים משאר עופות ויושב עליהם עד שיוצאים מקליפיהן ונעשין אפרוחין והן עולין ומורטין את כנפיו . . . וסי גרם על שגדל ביצים שאינן שלו. Der Sinn der Bibelstelle wäre also: Wie der Kore fremde Eier sammelt und ausbrütet, die er nicht gelegt, so rafft der Frevler fremdes Vermögen zusammen, um das er sich nicht bemüht hat. Dieses alte Bild wendet nun R. Chelbo auf das persische Königspaar an. Sie legten den Gästen Schätze vor, die sie von andern erbeutet, wie der Kore fremde Eier sammelt und ausbrütet, als ob sie die seinen wären. Das würde auch auf den קבון שקנן על שפת הים des Mattenot Kehunna gut passen, da der קורא bekanntlich seine Eier nicht in Nester legt, sondern auf der Erde im Grase oder im Sande verbirgt. Lewysohn 213.

[1]) וכ"ש דאסור לומר . . . משם עצמו דבר ששמע מאחרים דהוי כמתעטף בטלית שאינו שלו Schach. zu J. D. 242, 24. Im Talmud kommt die von den Späteren so häufig benützte Redefigur מתעטף בטלית שאינו שלו zur Bezeichnung des Plagiums nicht vor. Er verbietet bloß dem Laien, sich in den Tallit eines Schriftgelehrten zu hüllen, um vor den Augen der Welt als Gelehrter zu erscheinen כל המתנאה בטלית של ת"ח ואינו ת"ח B. b. 98a. Krauß, Archäologie I, 167. 589. 607. Vgl. dazu noch die Stelle: לגנב שראה הכם בדרך והרגו לקח טליתו ונתעטף בה ובא לבית הכנסת בדק בו ומצאו בור עם הארץ Midr. ha-gadol, Schechter zu Gen. 16, 1, S. 418. Das Bild scheint dem gottesdienstlichen Ritus entnommen zu sein, wo die Meinungen divergieren, ob es gestattet ist, sich zum Gebet in den Tallit eines andern, ohne Vorwissen des Eigentümers, zu hüllen und über ihn den Segen zu sprechen. R. Ascher zu Chullin 8, 6. ונהגו להתעטף בטליתו של חבירו ואפילו בלא ידיעה. Vgl. O. Ch. 14, 4.

I. Die Übermittelung eines vernommenen Lehrsatzes, ohne überhaupt den Namen irgend eines Urhebers zu nennen. Durch diese Anonymität wird der Vermutung Raum gegeben, daß der Lehrsatz Eigentum des Tradenten sei[1]).

II. Die Anführung des eigenen Lehrsatzes unter dem Namen eines andern, um durch diese Unterschiebung dem Anspruch mehr Gewicht zu geben.

III. Auf ein fremdes geistiges Produkt seinen Namen zu fälschen und als eigene Schöpfung anzukündigen und in Umlauf zu bringen[2]).

Diese Fälschung wäre also das eigentlich verbotene Plagium, allerdings ein Verbot, dem, wie vielen andern, die Strafsanktion fehlt.

---

[1]) Einer solchen Zumutung sollte jeder sittliche Charakter mit Entschiedenheit entgegentreten בר נש דתני חדא מיכלא והוא אזל לאתר ואינון מוקרין ליה בגין תרתייא צריך מימר לגן אנא הדא מיכלא אנא חכים j. Schebiith 10, 8.

[2]) Auf die pilpulistisch gekünstelte Erörterung über das Verbot des literar. Diebstahls in Thorah Temima Gen. 2, 16 von B. Epstein soll nur kurz hingewiesen sein. Zu vergleichen wäre noch j. Sanh. 10, 7: נביא השקר המתנבא מה שלא שמע ומה שלא נאמר לו כחנניה בן עזור רבי יהושע בן לוי אמר חנניה בן עזור נביא אמת היי אלא שהיה לו קיבוסת והיה שומע סה שירטי מתנבא בשוק העליון והיה יורד ומתנבא בשוק התחתון. קיבוסת gibt Löw, Krauß, Lehnwörter, II, 427 mit λογοκλέπτης Plagiator wieder, was aber der Kontext nicht recht zu vertragen scheint.

Die Tefilla für die Festtage.

Von I. Elbogen.

In der Monatsschrift LV, 1911, 426—446, 586—593 habe ich unter gleichem Titel Fragmente einer neuen palästinischen Rezension der Festtagstefilla veröffentlicht und die genaue Übereinstimmung der bisher unbekannten [1]) Texte mit den im Traktat Sofrim überlieferten, aber für nicht korrekt gehaltenen Formeln nachgewiesen. Zur Vollständigkeit des Beweises fehlte mir damals ein Text für das Wochenfest[2]), ich zweifelte jedoch nicht, daß er vorhanden sein müßte. Nunmehr bin ich auch in der Lage, ihn mitzuteilen. Unter den Genisa-Fragmenten im Besitze des Consistoire Israélite in Paris[3]), die ich dank der Liebenswürdigkeit des Herrn Moïse Schwab jüngst einzusehen Gelegenheit hatte, findet sich unter IV A 106 der folgende Text:

ריקם איש כמתנת ידו . . . והשיאנו ד' א' את ברכת מועדיך לשלום . . . כי בישראל עמך בחרת ואותנו קדשת [ונעשה] לפניך את חובתינו תמידי יום וקרבן מוסף ברוך אתה ד' מקדש ישראל וחג השבועות ומועדי שמחה והזמנים והרגלים ומקראי קדש.

Der Text entspricht vollständig den a. a. O. S. 444, 445 angeführten, er enthält die Eigenart der Mussaftefiila, die dort S. 590 f. hervorgehoben ist. Allerdings haben wir nur das Ende einer Tefilla vor uns; daß das Stück aber aus einem Gebetbuch entnommen ist, ergibt die Fortsetzung

[1]) Inzwischen hat L. Ginzberg, הצופה מארץ הגר III, 131 ff. auf einige übersehene Stellen in der Literatur hingewiesen.

[2]) MS. das. 432.

[3]) Vgl. RÉJ. LXII, 107 ff.; die hier abgedruckten Fragmente sind das. LXIII, S. 117 u. 116 verzeichnet.

מעריב לראש השנה, der Schreiber geht, gemäß der Reihenfolge des Kalenders, sofort zum Neujahrsfest über.

Weit größere Bedeutung hat das Fragment IV A 101, 11 Zeilen mit dem Schluß einer Tefilla für den siebenten Tag des Peßachfestes. Es lautet wörtlich wie folgt:

בית תפארתינו וג' כ"כ שלוש פעמים (Deut. 16, 16) וג'
אלהינו וא"י גלה מלכותך וג' ביום מק' קו'
הזה ביום חג המצות הזה ביום ז' עצרת הזה
זכרינו בו לטובה . . . ויהי יום מק' קו' הזה
ויום חג המ' הזה ויום ז' עצרת הזה סוף
וקץ ותכלית לכל צרות' תחלה ור'
וראש לישועת'. והישיענו ד' אלה' . . .
ונעשה לפניך. בא"ד מקדש ישי' וחג
המצות ויום שביעי עצרת ומועדי
שמחה והזמנים ומק' קו' רצה ומ' ושים
טוסף ויושע

Die Struktur des Textes bietet nichts Neues, auch er bringt die Formeln der palästinischen Tefilla ganz so wie der Text a. a. O. 439; das ונעשה לפניך (Zeile 8) ist sogar wahrscheinlich irrtümlich abgeschrieben, denn es gehört in die Mussaftefilla und Mussaf — mit der Schibata zur Toravorlesung Ex. 14, 30 — sollte hier erst folgen; allerdings wäre es auch möglich, daß zunächst die Tefilla dastand und dann nur die Piutim folgen sollten. Das Neue und Bedeutsame des Textes liegt wiederum darin, daß er eine bisher rätselhafte Angabe aus M. Sofrim bestätigt. Dort heißt es XIX, 3:

בפסח בין בתפלה . . . צריך להזכיר בי"ט מקרא קדש הזה . . .
וכחולו של מועד . . . ביום השביעי אומר ביום השביעי העצרת[1]) הזה ואין מזכיר בו חג לפי שאינו חג בפני עצמו.

Müller bemerkt hierzu, S. 265, daß auch die Karäer den Tag so nennen, daß aber die Bezeichnung im übrigen

[1]) Die Münchener und die Pariser Handschrift bei Müller S. 265, 13 lesen עצרת ohne Artikel wie das obige Fragment.

außer Gebrauch gekommen ist[1]). Hier haben wir nun eine Bestätigung dafür, daß die Angabe in Sofrim den Gebetformeln der alten palästinischen Tefilla entnommen ist. Die weitere Bemerkung ואין מזכיר בו חג bezieht sich darauf, daß der Tag nur שביעי עצרת, nicht wie der 8. des Hüttenfestes שמיני חג העצרת heißt, da am Peßach der Schlußtag nicht wie beim Hüttenfest einen besonderen, selbständigen Feiertag bildet[2]). Daher bleibt auch ביום חג המצות daneben stehen.

[1]) Soweit ich sehe, findet sich nur in Saadjas Siddur die Bemerkung, daß an den Mittelfeiertagen von Peßach יום חוהים gebraucht wird; vgl. die Auszüge im Siddur Amram, ed. Frumkin II, 199 und die Feststellung über die paläst. Tefilla MS. a. a. O. S. 588, 2.

[2]) Interessant ist, daß Nathan b. Jehuda (um 1300, vgl. Michael, Or ha-Chajim, Nr. 1133) gerade die Wendung שמיני חג העצרת beanstandet, während er für den siebenten Tag Peßach die Bezeichnung חג wohl für angebracht hält (ארחות חיים I, 77 c. § 4).

Das Königlich Westphälische Konsistorium der Israeliten.

Von **Felix Lazarus.**

(Fortsetzung.)

Aaron Rosenbach.

Aaron Abraham Rosenbach, der erste Lehrer, wohnte später wohl im Schulhause selbst. Außer ihm waren, abgesehen von Hanno und Benlevi, noch fünf Hilfslehrer tätig[1]). Rosenbach trat 39 Jahre alt im August 1809 sein Amt an. Er hat bei seiner Anstellung folgende Erklärung unterzeichnen müssen:

»Unterzeichneter verpflichtet sich, daß er nebst den Funktionen, die er als Lehrer an der hiesigen israelitischen Schule und Rabiner- (sic) Adjunkt des Sprengels Kassel zu versehen hat, diejenige (sic) Ausarbeitungen und Übersetzungen aus dem Deutschen ins Ebräischen (sic) oder umgekehrt, die ihm von Inhaber dieses, Sr. Hw. Herr Konsistorialrath Heinemann, zu diesem Zwecke übertragen werden, in so fern sie nur zum Gebrauch der Schule anwendbar sind, als Gesänge, Gebete u. d. g. nicht aber solche, die auch zum Privatgebrauche oder Privatunterricht benutzt werden können, als verfertigung

[1]) Im Stundenplan vom Winter 1813/14 figurieren die Namen Hammer, Kleinschmidt, Leo, Reis, Rosenzweig, Salheim, Wiegand und Rosenbach. Das sind also 8 Lehrer. Ebensoviele haben 1810 an der Schule fungiert. Siehe oben S. 204 und Anhang. Daß Rosenbach später im Hause wohnte, geht aus seinem Schreiben vom 20. März 1814 an Heinemann hervor. S. weiter S. 339.

oder uebersetzung einer Sprachlehre oder sonstige Werke, zugleich ohne besondere Entgeltung übernimmt.«

Cassel, den 9. September 1810.

Aaron Rosenbach[1]).

Er galt als feinsinniger Hebraist und handhabte die heilige Sprache in Poesie und Prosa mit seltener Meisterschaft. Offenbar war er der von Wolf Heidenheim in der Vorrede zu dem Gebetbuch שפה ברורה mit hoher Achtung genannte Freund Aaron in Cassel, dem Heidenheim wertvolle Anregungen verdankte. (Vgl. auch MS. 1909, S. 362.) Im V. Jahrgang der »Sulamith«, I. Band hebräische Beilage S. 8 findet sich ein von ihm verfaßter Dialog zwischen einem Landwirt, der für seine fünf Söhne einen Hauslehrer sucht, und einem Lehrer. Der über die hohe Gehaltsforderung von 100 Talern ganz entsetzte Bauer ruft außer sich vor Staunen: »Für einen solchen ungeheuerlichen Preis kann ich ja drei Ochsen kaufen.« Das Scherzgedicht mit seiner treffenden Pointe, das in dem Lehrerelend seinen tieftraurigen Hintergrund hat, fällt, wie es scheint, in das Jahr 1816. Eine schöne Übersetzung eines deutschen Liedes aus der von Heinemann 1816 herausgegebenen Sammlung religiöser Gesänge[2]) hat er im I. Jahrgang des ebenfalls von Heinemann edierten »Jedidja« veröffentlicht. Noch vor Büdinger hielt Rosenbach in der »Humanität«, einer im Jahre 1802 in Cassel begründeten, noch heute bestehenden Vereinigung, deutsche wie hebräische Vorträge. Einer derselben ist unter dem Titel רוח דעת ויראת ה' über die Macht des Gewissens« veröffentlicht[3]). 1822 erschien unter dem Titel ברכת ישרים ein

[1]) Bibliothek der jüdischen Gemeinde Berlin, Akten betreffend die israelitische Konsistorialschule zu Cassel Nr. 1.

[2]) S. oben S. 193 ff.

[3]) Rödelheim 1821 erschienen. Die Rede ist am 26. Nissan des gleichen Jahres gehalten worden. Das Schriftchen befindet sich u. A. in der Casseler Seminarbibliothek. Am Stiftungstage der

längeres hebräisches Gedicht zu Ehren Hamburgs und des neugewählten Rabbiners der portugiesischen Gemeinde daselbst, des bekannten Chacham Bernays. Sehr ansprechende hebräische Gedichte von ihm finden sich in dem von Rosenbach herausgegebenen hebräischen Kalender[1]) für 5585 (1824/5) und 5586 (1825/6). Das letztere druckt der Kalender für 1838/9 wieder ab. Nach Auflösung des Konsistoriums scheint er wie sein Kollege Rosenzweig[2]) in Cassel verblieben zu sein[3]). Als Seminar und Schule, unter den Auspizien des hochverdienten Redakteurs der Allgemeinen Zeitung, Jakob Pinhas, im Jahre 1824 ihre Auferstehung feiern durften, da bewarb sich neben Moses Büdinger und anderen auch der einstige erste Lehrer der Konsistorialanstalt um eine leitende Stellung an dem neuen Institut[4]) und erhielt sie zugleich mit Büdinger[5]). Aber der neue Wirkungskreis sollte ihm nur drei Jahre vergönnt sein. Am 23. Oktober 1827 starb er im Alter von 58 Jahren[6]). Er

---

Chewra Bickur Cholim u-Gemiluth Chassadim, 8 Thammus 1821, hatte er eine deutsche Rede gehalten und auf dieselbe ein hebräisches Schlußgebet folgen lassen. Dieses Schlußgebet ist dem im Text genannten Vortrag beigegeben.

[1]) בינה לעתים. Verfertigt und herausgegeben von A. Rosenbach, Cassel. Hof- und Waisenhaus-Buchdruckerei. Fürst »Bibl. Jud.« s. v. gibt das Jahr 5587 an.

[2]) Vgl. w. S. 333.

[3]) Das Adreßbuch von 1819 verzeichnet Rosenbach, Schullehrer Carlshafer-Straße (die jetzige Kastenalsgasse) Nr. 452.

[4]) S. weiter.

[5]) An Gehalt erhielten Rosenbach wie Büdinger je 200 Taler. (Akten. Königlichen Regierung hierselbst.) Büdinger wird erster Lehrer und Inspektor, Rosenbach nur erster Lehrer genannt.

[6]) Der Todestag ergibt sich aus Büdingers Gedächtnisrede auf ihn. (2. Marcheschwan 5588.) Siehe auch Bericht des Vorsteheramtes an die Regierung vom 16. April 1828. Stein a. a. O. S. 11 und Amram a. a. O. S. 23 haben irrtümlich den 28. (statt 23.) Oktober. Rosenbachs Witwe erhielt eine Unterstützung von 20 Talern. (Antrag des Vorsteheramtes bei der Regierung vom 13. Dezember 1827.) Der Bericht des Vorsteheramtes gibt den 20. Oktober als Sterbetag an.

hinterließ eine trauernde Witwe. Kinder scheint er nicht gehabt zu haben. Sein berühmter Amtsgenosse rühmt ihn in seiner Gedenkrede als einen der ersten Prediger Deutschlands.

Raphael Hanno.

Aus dem mit Hanno abgeschlossenen Vertrage geht hervor, daß dieser des Lateinischen kundig war und für den Unterricht in dieser Sprache besonders honoriert werden sollte[1]), ferner, daß ihm der Bibelunterricht übertragen war. In dem Verzeichnis der öffentlichen Schulen von 1810 wird

Das höchstseltene Schriftchen Büdingers befindet sich im Besitz der Bibliothek des jüd. theol. Seminars in Breslau. Der Titel lautet דברי הספד ונהי Rödelheim 1828. Die Tabelle von 1811 gibt an, daß er keine Kinder hatte. Der Vater Rosenbachs hieß Abraham R., wie wir der Gedenkrede entnehmen.

[1]) »In Folge des dem unterzeichneten Lehrer Herrn Raphael Hanno ergangenen Konsistorialreskripts, d. d. September 1810, in welchem ihm angewiesen wurde, den Umfang seiner übernommenen Pflichten von mir, dem Konsistorial Rathe Heinemann, zu vernehmen; habe ich denselben nicht nur mit den allgemeinen Lehrerpflichten, die ihm nächstens gedruckt zugestellt werden sollen, bekannt gemacht, sondern auch vorzüglich dahin verpflichtet, daß er sowohl seinen mir bekannten Unterrichts-Eifer bei den übernommenen und ferner ihm zu Teil werdenden Unterrichtsstunden und Gegenständen thätig fortsetze, als auch durch Beispiel und Lehre die Moralität wie durch den Unterricht in der Bibel die Religiosität seiner ihm anvertrauten Jugend zu befördern sich eifrigst angelegen sein lasse. Unter den ihm zu Theil werdenden Unterrichtsgegenständen wird jedoch der lateinische Sprachunterricht nicht Kontrakt mäßig verstanden, indem ihm dieser besonders bezahlt werden soll.

Durch eigenhändige Unterschrift obiges beurkundet.

Kassel, den 23. September 1810.

R. B. Hanno.«

(Akten der jüdischen Gemeinde Berlin, betreffend die israelitische Konsistorialschule zu Cassel Nr. 1.). Im Verzeichnis der an der Schule wirkenden Lehrer vom Jahre 1810 wird seine Dienstzeit von Ostern 1810 ab berechnet und sein Einkommen auf 236 Taler angegeben. Das »Tableau der öff. Schulen« ff. von 1811 dagegen verzeichnet für ihn ein Gehalt von 275 Talern. S. Anhang.

sein Alter auf erst neunzehn Jahre angegeben. Wie lange Hanno in Cassel wirkte, wissen wir nicht. Möglich, daß er von dem ihm 1811 erteilten Urlaub nicht wieder zurückkehrte[1]). Im Stundenplan von 1813/1814 kommt sein Name wie der Benlevis nicht mehr vor. Unzweifelhaft haben wir aber hier eine der bedeutendsten Persönlichkeiten aus den Heidelberger Universitätskreisen des vorigen Jahrhunderts vor uns, nämlich den 1791 zu Hanau geborenen, zum Christentum übergetretenen und von 1824 bis zu seinem 1871 erfolgten Tode als Professor der orientalischen Sprachen, Schriftsteller und Dichter in Heidelberg tätigen R. H.[2])

Moses Jacob Benlevi.

Die von dem dritten ordentlichen Lehrer unterzeichnete Erklärung[3]) ergibt, daß ihm die Aufsicht im Schulhause, sowie über die Freischüler und deren Unterhalt zugewiesen war[3]). Benlevi war 32 Jahre alt, als das Konsistorium 1810 an den Maire von Cassel über die Schule zu

[1]) Am 18. März 1811 bewilligte ihm das Konsistorium mit ministerieller Genehmigung einen Urlaub zur Teilnahme an der Beerdigung seines Vaters nach Offenbach a/M.

[2]) Über H. in Heidelberg siehe »Auswahl aus hinterlassenen Schriften R. H.'s«, Jena 1876, Vorwort.

[3]) »In Folge des dem Lehrer Herrn Moses Jacob Benlevi ergangenen Konsistorial-Reskripts, d. d. Febr. 1810, in welchem derselbe angewiesen wurde, das seine Funktionen betreffende von mir, dem Konsistorial Rath Heinemann, zu vernehmen; habe ich denselben bis zur Erscheinung der Lehrerpflichten vorläufig mündlich damit bekannt gemacht, ihn aber zugleich verpflichtet: daß er nicht nur die mit und während der Ausübung des Lehreramts verbundenen und ihm obliegenden Pflichten gehörig erfüllen, sondern auch bereit sein müsse, diejenigen Lehrstunden, die ihm etwa noch zugedacht werden könnten, zu übernehmen; ferner sich aller Geschäfte zu unterziehen, die das Lokal der Schule, ihre Ökonomie und Anordnungen in derselben betreffen, sie mögen den Unterricht, das Gebet oder auch die Schüler angehen; nicht minder aber solcher Geschäfte, die die anhero Berufenen (sic) Frei-Schüler welche zugleich freien Unterhalt bekommen, vorzüglich betreffen.

berichten hatte. Wie bei Rosenbach wird seine Dienstzeit vom August 1809 an berechnet und sein Gehalt dem des ersten Lehrers gleichgestellt. Verheiratet war er 1811 noch nicht. Daß er 1812 noch in C. weilte, ergibt sich vielleicht aus dem von ihm für 5572 herausgegebenen hebräischen Kalender, an dessen Schluß er Pensionäre sucht. Wie die Annonce zeigt, unterrichtete er auch am Seminar. 1813 erscheint er als öffentlicher Lehrer an der Hildesheimer Volksschule. (Siehe seinen Kalender für 1813, 1814 und 1829.) 1833 erschien von ihm ein hebräisch-deutsches Wörterbuch.

Die übrigen Lehrer an der Schule zu Cassel[1]).

Außer diesen drei »Angestellten«[1]) figurieren als »private« 1810 noch fünf Lehrer, nämlich Gumpaert Noa Alberg[1]), Bechtel[2]), Praeger[3]), Pinhas Leo[3]). 1811

Die Erfüllung der vorstehenden Verbindlichkeiten hat derselbe durch seine eigenhändige Unterschrift beurkundet.

Kassel, den 23. September 1810.

Moses Jacob Benlevi.«

[1]) Vgl. Anhang. Alberg (Allberg) war 1810 19 Jahre alt, stand also im gleichen Alter mit Hanno. August 1810 war er als »privater« Lehrer mit 36 Thalern Gehalt angestellt worden. Das Gehalt wurde 1811 auf 50 Taler erhöht. Einen Rechenlehrer Allenberg nennt das Adreßbuch von 1819 und 1828. Siehe auch alte Akten der Casseler israel. Gemeinde, betreffend Lehrer, von 1820.

[2]) Bechtel war Kantor an der Brüderkirche. Siehe über ihn Otto »Das evangelische Schullehrer-Seminar zu Homberg« S. 17 ff., sowie Weber »Geschichte der städtischen Gelehrtenschule« S. 340. Staatsrat Leist, der Generaldirektor des Schulwesens im Königreich, ernannte ihn 1812 zum Rechnungsführer der von Leist neu begründeten Schulen. Siehe städtisches Archiv zu Cassel »Erlaß an den Maire« vom 9. September 1812. M. 1100. Im gleichen Jahre wurde er Lehrer am Casseler Landschullehrer-Seminar. Vielleicht veranlaßte die mit beiden Ämtern verbundene Mehrarbeit sein Ausscheiden aus seinem Amte an der israelitischen Schule.

[3]) Über Praeger, der 1810 als 34jähriger mit einem Gehalt

wird Praeger nicht mehr genannt. Auf dem Stundenplan von 1813/14 figurieren außer Rosenbach und Leo noch Hammer[1]), Kleinschmidt[2]), Reis[3]), Samuel Bernhard[4]), Ro-

von 75 Talern fungierte, sowie über »Pinhas Leo, Mahler« habe ich fast nichts finden können. Praeger kommt in dem Tableau von 1811 nicht mehr vor, kann also nur ganz vorübergehend an der Schule gewirkt haben. Leo dagegen ist außer Rosenbach der einzige von allen Lehrern, der von August 1809 ab bis zuletzt an der Schule tätig war. Er bezog ein Gehalt von 60 Thalern und stand 1810 in einem Alter von 52 Jahren. Vermutlich ist er mit dem bekannten Hofminiaturmaler Salomo Pinhas identisch. (Briefliche Mitteilung von E. Lemberger-Charlottenburg.) S. Pinhas Geburtsjahr war bisher nicht bekannt. (Vgl. Hessisches Gelehrtenlexikon s. v.) Nach Obigem wäre er 1758 geboren. Er starb 1837 zu Cassel.

[1]) Hammer war Lehrer des Französischen an der Bürgerschule. Siehe Knabe »Vorgeschichte der Oberrealschule« S. 28, 30, 43, sowie Weber »Geschichte der Gelehrtenschule« S. 377. Er erteilte in Klasse I 3 Stunden Französisch.

[2]) Kleinschmidt erteilte 3 Stunden Rechnen, 2 Geschichte und Geographie, 1 Naturgeschichte = 6 Stunden in I. Ein Karl Kleinschmidt, vielleicht derselbe wie hier, unterhielt 1810 eine lutherische Knaben-Privatschule in der Altstadt von Cassel. S. Mitteilungen der Gesellschaft für deutsche Erziehungs- und Schulgeschichte, ed. Kehrbach, Jahrgang 1903, S. 208.

[3]) Reis erteilte 3 Stunden Französisch, 3 gemeinnützige Kenntnisse, 2 Stunden deutsche Sprache, 4 Pentateuch, 3 biblische Geschichte, 1 Stunde hebräische Sprache und 1 Stunde Geistesübungen und deutsche Sprache = 17 Stunden in Klasse II. In Klasse III hatte er 11 Stunden. S. unten S. 333.

[4]) Samuel Bernhard stand 1810 im Alter von 31 Jahren und bezog ein Einkommen von 75 Talern, das 1811 auf 81 Taler stieg. Aus uns unbekannten Gründen muß er, der seit Eröffnung der Anstalt als der einzige Hilfslehrer außer Bechtel und Leo an ihr tätig war, die Schule schon bald verlassen haben. Denn der Stundenplan von 1813/14 nennt ihn nicht mehr. Mit Rosenbach zugleich bewirbt er sich 1824 um eine Anstellung als »öffentlicher Lehrer«, bezieht sich aber eigentümlicher Weise nicht, wie es Rosenbach tut, auf seine frühere Wirksamkeit an der Konsistorialschule, sondern auf Privatunterricht in angesehenen christlichen Familien. Er hat die Konfirmation des Sohnes des Vorstehers Rieberg vollzogen, über

senzweig[1]), Salheim[2]) und Wiegand[3]). Reis mit 28 und Salheim mit 14 Unterrichtsstunden waren, wie es scheint, Hannos und Benlevis Nachfolger geworden. Auch Rosenbach hatte nach dem Plan nur eine verhältnismäßig geringe Stundenzahl zu erteilen. Der Rektor des Casseler Friedrichs-Gymnasiums hatte um die gleiche Zeit mindestens 18 Stunden, die Lehrer bis 30 Stunden zu erteilen. Siehe Weber a. a. O. S. 304. Diese geringe Stundenzahl für, wie ich annehme, ordentliche Lehrer muß auffallen und berechtigt uns zu der bereits ausgesprochenen Vermutung, daß sie außer in der Schule auch am Seminar Unterricht erteilten.

---

welche in der Allgemeinen Casseler Zeitung vom 10. März 1822 eine Notiz erschienen ist, die er seinem Anstellungsgesuche beilegt. Er wurde in der Tat angestellt und für eine Vergütung von 96 Talern zu 14 Stunden Schreib- und Rechenunterricht verpflichtet. (Acta der Regierung zu Niederhessen.)

[1]) Isak Rosenzweig war nach Auflösung der Schule und des Seminars Destillateur in Cassel und ist der Begründer des weitbekannten Handlungshauses Rosenzweig & Baumann hier geworden. Nach dem Stundenplan von 1813/14 erteilte er nur Schreibunterricht (3 Stunden Schreiben in der kombinierten ersten und zweiten Klasse und außerdem 4 Stunden in der letzteren allein.) Nach dem Tode Rosenbachs übernahm er den rabbinischen und hebräischen Unterricht am Seminar. 1819 wohnte er an der Fuldabrücke Nr. 640 (Casseler Adreßbuch von 1819). Während er hier noch als Lehrer bezeichnet wird, führt das nächstälteste Adreßbuch von 1822 »Rosenzweig, Destillateur, Hohenthorstraße 481« auf. Er war 1785 zu Inowrazlaw geboren und starb am 22. Juni 1835 zu Cassel, wie sich aus der Grabschrift ergibt.

[2]) Salheim erteilte drei Stunden Französisch, 6 Schreiben, 5 Deutsch = 14 Stunden in Klasse III.

[3]) Wiegand ist wohl identisch mit dem gleichnamigen Lehrer am Landschullehrerseminar, welcher in Cassel von 1799—1813 dieses Amt inne hatte und bereits am 4. Sept. 1813 starb. Siehe Otto, »Das evangelische Schullehrerseminar zu Homberg«, Homberg 1885 I S. 11. 18. 19. Weber »Geschichte der städtischen Gelehrtenschule zu Cassel« S. 339. Er erteilte 3 Stunden deutsche Sprache in Klasse I, 2 Stunden Singen in den kombinierten 3 Schulklassen.

Außer diesen Lehrkräften gab der eigentliche Leiter Konsistorialrat Heinemann unentgeltlich einige Stunden an der Schule[1]).

Die Lehrverfassung der Schule.

Die Lehrfächer werden in der Bekanntmachung des Konsistoriums vom 7. Juli 1809[1]), sowie in dem Verzeichnis vom 1810[2]) angeführt. Etwas mehr erfahren wir aus dem Stundenplan von 1813/14. Der Löwenanteil an den Stunden entfiel auf das Hebräische, das mit Stunden außerordentlich reich bedacht ist[3]). In dieser Schöpfung des Königreichs Westphalen durfte selbstredend auch das Französische nicht fehlen, dem indessen nur eine mäßige Stundenzahl zugewiesen ward[4]). Im Sinne der Philanthropen sind die Realien mit einer nicht unerheblichen Zahl von Stunden bedacht[5]). An philanthropische Einflüsse erinnern auch die »Geistesübungen«[5]).

Im Ganzen läßt der Plan einen recht günstigen Rückschluß auf den Stand der Schule zu. Der Plan der Casseler

[1]) S. oben S. 192 und S. 331 bei Benlevi.

[2]) Vgl. oben S. 201. Über die Bekanntmachung vom 7. Juli 1809 s. Anhang. Das Tableau von 1810 ebenfalls im Anhang.

[3]) 12 Stunden in Klasse I, 5 in Klasse II, 6 in Klasse III. Auch die Religionsstunden sind in gewisser Hinsicht mit hinzu zu rechnen: Religion und Moral 2 Stunden in der kombinierten I. und II. Klasse; Biblische Geschichte 1 Stunde in Klasse I, 3 Stunden in Klasse II, 1 Stunde in Klasse III. Biblische Geschichte und Sittenlehre 2 Stunden in III.

[4]) Vgl. Thimme a. a. O. Bd. II, S. 259. Der Unterricht im Französischen wurde weit weniger in den Vordergrund gedrängt, als wir von der westphälischen Herrschaft anzunehmen geneigt sind. Auch in der Casseler Schule ist die Stundenzahl eine bescheidene.

[5]) Geschichte und Geographie 2 Stunden in Klasse I, ebenso viele Stunden in der gleichen Klasse Naturgeschichte, gemeinnützige Kenntnisse 3 Stunden in Klasse II, Volksnaturlehre 1 Stunde in Klasse I, Geistesübungen 1 Stunde in Klasse II.

israelitischen Schule geht über den Rahmen einer damaligen Volksschule weit hinaus und scheint im wesentlichen dem der um jene Zeit begründeten Realanstalt zu entsprechen[1]), wenn sich auch eine Vergleichung im einzelnen bei den äußerst dürftigen Angaben als unmöglich erweist. Selbst Lateinisch wurde gelehrt, wenn auch nur als fakultatives Fach[2]).

[1]) In den hannöverschen Elementarschulen waren Lesen und Religion Hauptunterrichtsgegenstände. »Schreiben und Rechnen wurden weniger betrieben, Geschichte, Erdkunde und Naturlehre nur nebenher und in vielen Schulen überhaupt nicht.« Siehe Thimme, »Die inneren Zustände des Kurfürstentums Hannover« Bd. II, Hannover 1895, S. 261.

[2]) Siehe oben bei Hanno S. 329. In der uns erhaltenen Schulgeldliste findet sich bei dem Namen Leo die Bemerkung »bezahlt nur fünf Gröschen wöchentlich, weil sein Sohn kein Latein mehr lernt«. S. S. 343. In dem Tableau wird ebenfalls das Lateinische als Unterrichtsgegenstand genannt. Vgl. weiter im Anhang. Dagegen figuriert es in der Verfügung vom 7. Juli 1809 noch nicht (vgl. Anhang) und wird in dem Stundenplan von 1813/14 nicht mehr erwähnt.

Verzeichnis der Lehrstunden in der vom Konsistorium der Israeliten errichteten und aus drey Klassen bestehenden Schule zu Cassel von Michaelis 1813 bis Ostern 1814.

Stunden	Sonntag	Montag	Dienstag	Mittwoch	Donnerstag	Freitag
8—9	I. Bibel: Pentateuch Tora- (Rosenbach) II. Bibel: Pentateuch Tora — (Reis) III Franz (Salheim)	I. II. } Wie am Sonntage	I. Bibel: Propheten Nwiim (sic.) (Rosenbach) II. Bibl. Gesch. (Reis) III. Wie am Sonntage	I II } Wie am Dienstage	I. II. III. } Wie am Sonntage	I. II. } Wie am Sonntage
9—10	I. II. } Schreiben (Rosenzweig) III. Hebräisch (Reis)	I. Bibel: Propheten Newiim (Rosenbach) II. Französ. Sprache (Reis) III. Deutsch (Salheim)	I. II. III. } Wie am Sonntage	I. Hebräische Sprache (Rosenbach) II. III. } Wie am Montage	I. Bibel: Hagiograph Ksuwim (Rosennach) II. III. } Wie am Sonntage	I. II. III. } Wie am Sonntage
10—11	I. Religion u. Moral II. Anstandslehre (Konsistorialrat Heinemann) III. Bibl. Geschichte u. Sittenlehre (Reis)	I. Hebräische Sprache (Rosenbach) II. Gemeinnützige Kenntnisse (Reis) III. Schreiben (Salheim)	I. Bibel: Pentateuch Tora (Rosenbach) II. Wie am Montage III. Deutsch (Salheim)	I. II. III. } Wie am Sonntage	I. II. } Wie am Montage III. Wie am Dienstage	I. Bibl. Geschichte (Rosenbach) II. Bibl. Geschichte (Reis) III. Wie am Dienstage
11—12	I. Französ Sprache (Hammer) II. Rechnen (Rosenbach)	I. Deutsche Sprache (Wiegand)	I. II. } Wie am Sonntage	Singen (Wiegand)	I. II. } Wie am Sonntage	I. Wie am Montage
2—3	I. Deutsche Sprache (Wiegand) II. Schreiben (Rosenzweig) III. Rechnen (Reis)	I. II. } Zeichnen (Leo) III. Hebräisch (Reis)	I. Volksnaturlehre, II. Briefstylübung, (Konsistorialrat Heinemann) III. Bibl. Gesch. (Reis)	I. Naturgeschichte (Kleinschmidt) II. Schreiben (Rosenzweig) III. Wie am Montage	I. II. } Wie am Montage III. Wie am Sonntage	Singen (Wiegand)
3—4	I. Rechnen (Kleinschmidt) II. Französ. Sprache (Reis) III. Schreiben (Salheim)	I. Geographie u. Geschichte (Kleinschmidt) II. Deutsche Spr. (Reis) III. Wie am Sonntage	I. Wie am Sonntage II. Hebräische Sprache (Reis) III. Wie am Sonntage	I II } Wie am Montage . III. Wie am Sonntage	I. Wie am Sonntage II. Geistesübungen u. deutsche Sprache (Reis) III. Wie am Sonntage	

Am Sabbat von 10—11 Uhr wird den Lehrknaben die biblische Geschichte vorgetragen. (Rosenbach).

Aus dem Stundenplane läßt sich folgendes Verzeichnis der Lehrstunden nach Fächern und Klassen zusammenstellen.

	I.	II.	III.	I. u. II. komb.	I., II., III. komb.
Religion und Moral. Anstandslehre				2	
Biblische Geschichte	1	3	1		
Biblische Geschichte und Sittenlehre			2		
Pentateuch	4	4			
Propheten	3				
Ketubim	1				
Hebräische Sprache	3	1			
Hebräisch			6		
Deutsche Sprache	3	2			
Geistesübungen u. deutsche Sprache		1			
Deutsch			5		
Französisch	3	3	3		
Rechnen	3	3	2		
Geschichte und Geographie . . .	2				
Naturgeschichte	1				
Volksnaturlehre u. Briefstylübungen				1	
Gemeinnützige Kenntnisse		3			
Schreiben		4		3	
Zeichnen				2	
Gesang					2

Die Bibliothek.

Mit der Schule war auch eine Bibliothek verbunden, von deren früherem Umfang wir uns, da unsere Nachrichten darüber aus der Zeit des Zusammenbruchs stammen, wohl kein zutreffendes Bild mehr machen können. Denn von den Büchern wird wohl auch gelten, was Heinemann von den dem Konsistorium gehörigen Gegenständen im allgemeinen sagt: »Vieles ist gänzlich abhanden gekommen oder ruiniert und ohne allen Wert«. Es sind außer hebräischen, deutschen und lateinischen Büchern[1]) auch 16 Landkarten, eine Partie »alter Karten in zwei Bänden« (Atlanten) »eine Parthie Zeichnungen, so beim Unterricht gebraucht wurden«, sowie ein Protokoll — und ein Notenbuch. Heinemann, der sich in einem Schreiben vom 23. Februar 1814 bitter über Rosenbach beschwert, behauptet, dieser gebe vor, keine Kenntnis von den Büchern zu haben und wolle sie nicht taxieren. Er nimmt die Abschätzung deshalb selbst vor und bewertet sie mit 24 Talern.

[1]) Folgende werden genannt: (Bibliothek der jüdischen Gemeinde Berlin a. a. O) Campe »Sittenbüchlein« (der volle Titel lautet: »Sittenbüchlein für Kinder aus gesitteten Ständen«). — Stein »Geographie«. -- Stein »Kleine Geographie« (Leipzig 1808 erschienen). — Stein »Geogr. nach Naturgränzen«. — Bredow »kleine Weltgeschichte«. — »Vorbereitung zur Weltgeschichte«, (von Schlözer; anonym erschienen). — Schröckh »Weltgeschichte« 4 Bde. — Deutsches Handwörterbuch. — Hausagiert »Schulatlas«. — Tillich »Rechenbuch« (Leipzig 1806 erschienen). — Funke »1er Leitfaden«, (»zum Unterricht seiner technologischen Naturgeschichte«). — Fabri »Abriß« (der Geographie). — Weland »Sittenlehre« (durch Beispiele aus der Weltgeschichte erläutert).— Hartung »d(eutsche) Sprachlehre«.— Splittgerber »d(eutsche) Sprachlehre«. — Klaudius »Briefsteller« (Karl Klaudius). — Vorübungen Nr. 3, 4. — Haas »Kl. Dictionnaire». — Mozin »Gramm.« (nouvelle Grammaire allemande-française). — Neidinger »Gramm.«. — Gedike »Chrestomathie«. — Janker »Tabellen« (»uncomplett«). — »Elemens de la Gramm. latine«. — Wenk »lat. Gramm.“ — Gedike »lat. Lesebuch«. — Hoffmann »Naturlehre«. — Helmuths »Volksnaturlehre«. — Baumgarten »Vorlegeblätter« (»uncomplett«).

Am 27. Februar 1814 schreibt dann Heinemann an Rosenbach[1]):

»Ich habe heute Ihr mir gegebenes Verzeichnis der in der Schule vorrätigen Bücher etc. dem Konsistorium übergeben und gestehe, daß ich die Nachlässigkeit, mit welcher man die Schulbibliothek frequentierte — welche darin fühlbar wird, indem eine bedeutende Anzahl Bücher, selbst der von mir der Schule geschenkte Globus, gänzlich fehlen, fast unverzeihlich finde. Ich ersuche Sie aber, nachzusehen, ob vielleicht hier und da noch Bücher stecken, besonders aber bei den Herren Konsistorial-Räthen Berlin und Steinhardt, sowie bei Herrn Rosenzweig anfragen zu lassen, ob bei ihnen einzelne Teile des (unleserlich) befindlich sind? und mir gefälligst hierunter das Resultat Ihrer Bemühungen anzuzeigen.

Kassel, den 27. Februar 1814.

Heinemann«.

An Herrn Lehrer Rosenbach
in Kassel.

Darauf antwortet Rosenbach, offenbar gekränkt:

»Da ich nie, bevor die Schule in des H. (Herrn) Rosengart Haus verlegt wurde, eine Aufsicht über irgend ein Buch gehabt habe, so weiß ich auch nicht, was vorher davon abhanden gekommen. Solange aber die Schule in besagtem Hause war, ist nicht das Mindeste weggekommen. Indessen habe ich bey den von Ihnen angegebenen drey Herren mich genau erkundiget, aber niemand will was davon wissen.

Cassel, den 20. März 1814.

A. Rosenbach.«

[1]) Bibliothek der jüdischen Gemeinde Berlin a. a. O. Nr. 26.

Die Erziehungsanstalt.

Nr. 21 der Berliner Akten enthält eine detaillierte Rechnung von G. J. Rieberg für die »Consistorial-Erziehungs-Anstalt« für das Jahr 1813[1]). Vermutlich handelt es sich bei dieser »Erziehungsanstalt« um in Familien untergebrachte auswärtige oder einheimische arme Zöglinge der Casseler Schule, sowie um Lehrlinge. 1810 soll Benlevi diejenigen Geschäfte übernehmen, welche »die anhero Berufenen Freischüler, welche zugleich freien Unterhalt bekommen, vorzüglich angehen«. In dem Stundenplan von 1813/14 erteilt Rosenbach am Sonnabend eine biblische Geschichtsstunde für die Lehrknaben. Bei Unterbringung von etwa 25 Knaben von den seinerzeit ausgelosten 50 in Seesen und Wolfenbüttel (?) blieben noch ungefähr ebensoviele nicht in Cassel beheimatete Schüler der israelitischen Konsistorialanstalt zurück, für deren Unterhalt gesorgt werden mußte[2]). Nach dem Wortlaut in Benlevis Instruktion könnte es scheinen, als ob man für diese Freischüler ein gemeinschaftliches Internat mit eigener Ökonomie begründet hätte. Indessen finden sich keine weiteren Anhaltspunkte für eine solche Auffassung. Aus der späteren Zeit wissen wir mit Bestimmtheit, daß die Zöglinge der »Consistorial-Erziehungs-Anstalt« in Familien untergebracht und verpflegt wurden. Das Konsistorium stellte die Betten, für die eine Kaution hinterlegt werden mußte[3]), bezahlte das

---

[1]) Bibl. d. jüd. Gemeinde Berlin a. a. O. Nr. 21.

[2]) Vergleiche oben S. 203 ff.

[3]) Für 2 Betten betrug die Kaution, die Abraham Adler zu hinterlegen hatte, 16 Taler. Betten waren ferner untergebracht am 31. Dezember 1813 bei Goldstücker 2 Betten für Aschburg und Mückenbein, bei Rosenbach ebenfalls 2 für Reis und Emmerich. (Akten der jüdischen Gemeinde Berlin über die israelitische Konsistorialschule Nr. 12.) Nach Nr. 15 war bei Rosenbach außer Reis und Emmerich noch Oppenheim untergebracht.

Pensionsgeld[1]) und lieferte die gesamte Kleidung[2]). Auch an ärztlicher Pflege fehlte es nicht[3]). Einer der Hauptlieferanten war der Großkaufmann G. J. Rieberg, der die Schule mit Holz und die Schüler mit allerlei Kleidungsstücken versah[4]). Das ausführende Organ des Konsistori-

[1]) Die Pension für Neuhaus betrug für September 1813 vier Taler. (Akten Berlin a. a. O. Nr. 23, Quittung von Abraham Adler über 20 Taler, nämlich 4 Taler Pension und 16 Taler Kaution auf 2 Betten. Er hat das Geld von Heinemann erhalten.)

[2]) Rückständige Schulden des Konsistoriums in Kassel. Es wird eine Aufstellung der Pensionen und Kautionen gegeben. Pensionsgelder haben zu fordern: Adler, Canelius, Goldstücker, Witwe Rosenbach, Sichel, Treff, Weinstein. Als Lieferanten haben Beträge zu fordern: Schneider Höfer, die Schuhmacher Götz, Koch, Wagener und Schröder, die Kaufmannsfirma Herzog und Jädene, der Kaufmann G. J. Rieberg, die Buchbinder Löffler und Wagener, der Hutmacher Meyer, der Sattler Lack. Es werden ferner genannt: der Oberchirurg Kirchmayer, ein recht rabiater Gläubiger (siehe S. 357), der Apotheker und der Pedell. Auf die Rechnungen sind Abzahlungen bereits geleistet. (Akten Berlin a. a. O. Nr. 22.) Bezüglich der Schuhbekleidung der Zöglinge bestand eine Abmachung mit Schuhmachermeister Götz. Götz erhielt für jedes Paar der »den Konsistorialzöglingen nötigen Schuhe« 30 Albus. Für Reparaturen erhält er bei wenigstens 15 Zöglingen pro Zögling 1 Taler jährlich und mindestens im ganzen 15 Taler jährlichen Ausbesserungslohn.

[3]) Siehe vorige Anmerkung.

[4]) Siehe über Rieberg S. 358 ff., Nr. 21 der Berliner Akten »Rechnung von G. J. Rieberg für die Consistorial - Erziehungs-Anstalt« für das Jahr 1813. Es werden aufgezählt: Halstücher, Taschentücher, Hemden, Strümpfe für die Zöglinge Aschburg, Canelius, Brinkmann, Blumenkron, Falkenberg, Grünthal, Hammerschlag, Neuhaus, Isenstein, Rosenbaum, Lautmann, Silberschmidt, Plaut, Nelky, Stern, Steinberg. Der Betrag lautet auf 71 Taler, 7 Groschen, 8 Pfennige für die Zeit von Januar bis September. A. a. O. Nr. 20 »Nota an Holz geliefert für Königl. Westphäl. Konsistorial Schuhle pro 1813.

1813	18. Januar 1 Klafter Holz mit Fuhrlohn	9 Thlr.	16 Gr.
	1. Februar 1 dilto	9 »	12 »
	10. März ½ dilto in der Schule	4 Thlr.	18 Gr.
	11. März ½ dilto im Büreau	4 Thlr.	18 Gr.

ums scheint, wie in anderer Hinsicht, auch hier Heinemann gewesen zu sein. Wir besitzen noch eine Anzahl Dankschreiben, aus denen sich ergibt, daß er auch bei der Fürsorge für die Lehrlinge der Dezernent der Behörde offenbar war[1]). Ein uns noch erhaltener Lehrlingsvertrag ist von Heinemann abgeschlossen[2]). Die Lehrzeit sollte drei Jahre dauern. Der Lehrling hatte Sabbat und Festtage frei und mußte täglich von 11—12 Uhr, außer Freitags, sowie Sonntag von 2—3 Uhr die Schule besuchen[3]). Das Lehrgeld betrug 25 Taler[3]). Ob die Lehrlinge ebenfalls in der Erziehungsanstalt versorgt wurden, ist zwar nicht bestimmt festzustellen, aber wahrscheinlich.

Das Schulgeld.

Aus dem Nachlasse von Dr. Neumann ist uns eine sehr interessante Schulgeldliste erhalten, die schon insofern ein merkwürdiges Dokument ist, als sie uns wohl die meisten angesehenen Familien des damaligen Cassel aufführt[4]). Manche dieser Familien sind noch heute hier ansässig. Soviel geht aus der Liste hervor, daß Kinder der besseren Familien die Schule besuchten, wenn auch natürlich viele ihre Kinder in die christlichen Schulen, besonders wohl das Lyzeum, das heutige Friedrichs-Gymnasium, schickten[5]).

[1]) Akten Gem. Berlin Nr. 28 Brief von Salomon Grünthal mit der Überschrift: »Wohlgebohrner Herr Konsistorialrath« und dem Datum: Bielefeld den 17. Mai 1814. Der Brief ist von Dankbarkeit erfüllt und jedenfalls an Heinemann gerichtet. A. a. O. Nr. 29 Brief von K. Silberschmidt an denselben vom 14. Juny 1814 aus Stadtlengsfeld. A. a. O. Nr. 30 Brief von Schullehrer Wolf Mößler in Stadtlengsfeld an Heinemann vom 4 Juli 1814. Heinemann hat für ihn das Lehrgeld bezahlt, jedenfalls im Auftrag des Konsistoriums.

[2]) Heinemann wohnte damals Martinistraße 212. (Oberste Gasse.)

[3]) Gem. Berlin a. a. O.

[4]) In der Liste kommen vor z. B. Arnthal, Adler, Goldschmidt, Hofa, Hornthal, Katzenstein, Leviseur, Lindenfeld, Mosenthal, Sichel, Philipson, Hornstein, Büding.

[5]) Das läßt sich wohl daraus schließen, daß der General-

Heinemann hatte aus Cassel eine größere Anzahl von Akten mitgenommen, und von ihm stammen wohl die durch Dr. Neumann der Berliner Gemeinde zugewiesenen Aktenstücke[1]). Das Schulgeld wurde wöchentlich erhoben mit einem Aufschlag für das fakultative Lateinisch[2]). Die Höhe der jährlich pro Kind gezahlten Beträge schwankt zwischen zehn und drei Talern. Es ist anzunehmen, daß für die Schulgelderhebung ein ähnliches Verfahren, wie für die Vermögenssteuer-Veranlagung bestand[3]). Die Beamten wur-

direktor Leist das Konsistorium zu einem Beitrag für das Lyzeum heranzuziehen suchte. Siehe Weber a. a. O. S. 379. In den allerdings nur sehr lückenhaft erhaltenen Lyzealschülerlisten habe ich reilich nur wenige jüd. Schüler erwähnt gefunden. So Josef Leviseur, Salomo Gustorf, Jacob Meyerstein, deren Väter als Handelsleute jüd. Religion bezeichnet werden. Einer, Gumpert Löb Gans, wollte Medizin studieren.

[1]) »Akten Repertorien des israelitischen Konsistoriums für das Königreich Westphalen 1814« (jüdische Gemeinde Berlin) Nr. 1. Dem K. R. Heinemann sind zugestellt worden: a) die sämtl. Akten der Abt. des Schul- und Erziehungswesens, b) die darüber angefertigten besonderen Verzeichnisse, 1. welche das Allgemeine und 2. jede Provinz allein angehen. c) Zwei Abschriften des Repertorii der gedachten Akten.

[2]) Siehe die Schulgeldliste im Anhang.

[3]) An Steuern wurde außer 1 Prozent von der Mitgift bei Verheiratungen und einer von jedem Familienoberhaupt wöchentlich zu erlegenden Familiensteuer von 32 Cts. eine Vermögenssteuer erhoben. Die Veranlagungskommission bestand aus dem Rabbiner, dem Syndikus und drei Beisitzern, von denen je einer vom Rabbiner und Syndikus ernannt, der dritte von diesen beiden Beisitzern hinzugewählt wurde. Daß die Tätigkeit der Kommission nicht immer gerade zu den angenehmsten Beschäftigungen gehörte, läßt sich leicht denken. Es ist deshalb durchaus verständlich, wenn ein solches Amt öfter abgelehnt als begehrt ward. Ein Konsistorialschreiben vom 23. August 1812, wie gewöhnlich derartige Schreiben, an den Oberrabbiner gerichtet — es war Levita zu Osterode — trägt diesem auf, die Steuer für 1812 zu regulieren. Bei der daraufhin gewählten Veranlagungskommission wird vom Syndikus »der Herr Hofrath in Seesen« in Vorschlag gebracht. Schott aber schützt Unpäßlichkeit

den bei der Vermögenssteuer nach ausdrücklicher Vorschrift sehr mäßig eingeschätzt[1]). Auch wurde die Vermögenssteuer nur von den Wohlhabenden erhoben. Im Syndikat Göttingen waren von den dort wohnenden 220 Familien nur 58 Familien zur Vermögenssteuer herangezogen[2]). Von den Konsistorialräten hatten Berlin, Heinemann, Kalkar und Steinhardt Kinder in der Schule. Am meisten zahlte Heinemann (6 Thaler), am wenigsten Kalkar (3 Thaler). Bei ihm war wohl berücksichtigt, daß er zwei Knaben in die Schule schickte. Bei mehreren Kindern wurde vermutlich für eines das Schulgeld ganz erlassen oder doch ermäßigt.

Das Konsistorium und die Schule zu Seesen.

Man wird dem Konsistorium, das so viel angefeindet worden ist, das Zeugnis nicht versagen dürfen, daß es, ganz im Einklang mit den schon früher von dem Präsi-

---

vor und schlägt S. Meyer Ehrenberg in Wolfenbüttel vor. War ein Israelit gestorben, so trat nach Ministerialerlaß vom 13. März 1813 das althessische Verfahren ein. »Unter der vormals hessischen Judenschaft hat bisher die Einrichtung Statt gefunden, daß von dem Nachlasse gestorbener Israeliten eine Inventarisation durch den Vorsteher der Corporation vorgenommen werden müsse, damit von denjenigen Individuen, welche ihr Vermögen zu gering angegeben haben, zu den Schulden der gesammten Judenschaft Nachzahlungen geleistet werden können.« Diese Einrichtung sollte fortbestehen (natürlich nur für Hessen), bis die Schulden der hessischen Judenschaft völlig getilgt sein würden. Welche schweren Lasten in hessischer Zeit zu tragen waren, darüber vergleiche Munk »Die Constitution der sämmtlichen hessischen Judenschaft« in der Jubelschrift Hildesheimer S. 79 ff., vgl. auch oben S. 207 und für ganz Westphalen Thimme a. a. O. Bd. II, 236.

[1]) Nähere Vorschriften für die Vertheilungskomissionen der Israel. Familien- und Vermögenssteuer vom 26. August 1811« Staatsarchiv Hannover des. 51, XIII Nr. 9.

[2]) Staatsarchiv Hannover a. a. O. Nr. 49 Verfügung des Konsistoriums vom 14. Juli 1813.

denten geäußerten Ansichten[1]) der Erziehung der Jugend das höchste Interesse widmete und gerade diesen Teil seiner Aufgaben mit dem denkbar größten Ernst und der peinlichsten Gewissenhaftigkeit wahrnahm. Auf die Casseler Schule war es stolz. Sie wurde sehr gut besucht, selbst von Kindern aus den besten Kreisen, und mit Befriedigung konnte das Konsistorium gegenüber dem Minister auf diesen Erfolg hinweisen[2]). Freilich wurde dieses günstige Urteil nicht allgemein geteilt. Moses Philippson, der dem Konsistorium überhaupt recht unfreundlich gegenüber stand, fand die Schule »nicht sehr musterhaft« und in ihr »bei äußerem Gepränge« Gründlichkeit »und wahre Volksbildung« übersehen[3]). Wie überaus gewissenhaft das Konsistorium vorging, wie sein Interesse sich bis in die kleinsten Details erstreckte, das zeigt uns in eindringlichster Weise die Korrespondenz mit dem Direktor der Jacobsohnschule in Seesen, Hofrat Schott[4]). Gleichzeitig zeigt sie, wie unrichtig und irrig die landläufige Beurteilung Jacobsohns und seiner Kollegen als extremer Eiferer für Reformideen, wie irrig es auch ist, diese Kollegen als allezeit gefügige, willenlose Werkzeuge des Präsidenten hinzustellen[5]). Am Wochenfeste des Jahres 1811 hatte Schott in seiner Anstalt eine Konfirmationshandlung vorgenommen. Die dabei den Kindern vorgelegten Fragen und in den Mund gelegten Ant-

---

[1]) Über Jacobsohns Anschauungen hinsichtlich der Jugendbildung siehe oben S. 88 ff.

[2]) Staatsarchiv Berlin, Eingabe vom 12. März 1810. Rep. 6, IV. B. Nr. 8.

[3]) Philippsohn »Skizzen« I, S. 97.

[4]) Über denselben Arnheim »Die Jacobsohn-Schule zu Seesen am Harz« Salzgitter 1867 S. 18 ff. Siehe auch oben S. 88 ff. und weiter. Den Hofratstitel hatte ihm, der früher Schottländer hieß, Jacobsohn von Hessen-Darmstadt ausgewirkt. (Braunschw. Mag. 1906 S. 101.)

[5]) So Grätz Bd. XI, 309 ff., der Jacobsohn, wie dies auch Jost tut, offenbar durchaus ungerecht beurteilt.

worten waren zum Teil von Pastor Göcking zu Rössing verfaßt. Das Konsistorium, bei dem vielleicht von privater Seite Beschwerde eingelegt worden war, tadelte dies Verfahren, ohne Rücksicht darauf, daß der Direktor sich Jacobsohns höchster Achtung erfreute, in einer Verfügung vom 2. August 1811 aufs schärfste[1]). Unter Aufsicht des Konsistoriums wurden in Seesen 25 Knaben erzogen[2]), deren Unterricht und gesamte Erziehung es sorgfältig überwachte. In seinem Mißtrauen gegen Schott greift es zuweilen selbst zu entschieden unpädagogischen Maßnahmen. Die Konsistorialknaben in Seesen sollen durch den Direktor angehalten werden, Hefte über das im Religionsunterricht Vorgetragene zu führen und diese von Zeit zu Zeit einzusenden[3]). Von diesem, ganz offenbar aus religiösen

[1]) Archiv der Jacobsohnschule »die Einrichtung eines jüd. Consistorii 1808—1813« Nr. 47. Über Jacobsohns Verhältnis zu Schott oben S. 88 f.

[2]) Oben S. 204.

[3]) Besonders instruktiv in dieser Hinsicht ist ein Brief Schotts an den Prokurator (Merkel.) Siehe auch die Verfügung vom 22. August 1811. Arch. d. Jacobsohnschule a. a. O. Nr. 49. Bei den Konsistorialknaben sollte der biblische Unterricht mit dem in Religion und Moral verbunden, es sollten ferner Technologie und Verstandesübungen berücksichtigt, dagegen Lateinisch und Mathematik vorläufig weggelassen werden. Siehe a. a. O. Archiv der Jacobsohnschule. Die Schule sank dadurch zu einer gewöhnlichen Elementarschule herab. Vgl. Arnheim »Die Jacobsohnschule« S. 21. Für biblische Geschichte werden מעשי ייי (von Gedalja Moses, siehe »Sulamith« 1810 S. 125 ff.,) für Religionslehre אמרי שפר (verfaßt von Herz Homberg »Sittenlehre« Wien 1802) und דת ישראל (verfaßt v. Peter Beer, ersch. 1809/10), als Lehrbücher empfohlen, für die Verstandesübungen Wilmsens Kinderfreund (»brandenburgischer Kinderfreund« ist der vollständige Titel. Das Buch war auch in der Dessauer Freischule eingeführt. Siehe Horwitz »Geschichte der Franzschule S. 16) und Sulzers Vorübungen, für Naturlehre, Naturgeschichte und Technologie Hoffmann »von den natürlichen Dingen«, Hellmuts »Volksnaturlehre«, Funkes »Leitfaden«, (ebenso wie Sulzer auch in Dessau gebraucht a. a. O., vgl. auch oben Seite 338) und dessen »Technologie«. Möglich, daß diese Lehrbücher in der Casseler Schule ebenfalls ge

Gegensätzen entspringenden Mißtrauen gegen Schott ist ein eklatanter Beweis die durch Kalkar und Heinemann am 29. Januar 1812 in Seesen plötzlich vorgenommene Prüfung. Der Direktor klagt dem Konsistorium, das sei geschehen, »ohne, wie es sonst Sitte und Brauch ist, dem Direktor vorher Anzeige gemacht zu haben«[1]).

Sonstige jüdische Schulen in westphälischer Zeit[2]).

In allen Teilen des Königreichs nahm sich das Konsistorium des Schulwesens mit unermüdlichem, durch nichts zu entmutigendem Eifer an. Für die hanseatischen Gebietsteile wurde, wie es scheint, auf Jacobsohns Veranlassung die Bildung eines besonderen Konsistoriums angestrebt, das aber von Paris und dem dortigen Zentral-Konsistorium ressortieren sollte, da diese Gebiete ja zu Frankreich gehörten[2]). Indessen die dem Casseler Konsistorium zugemessene Lebensdauer war zu kurz, und die Widerstände waren zu stark, als daß es überall hätte durchdringen können. Das hanseatische Konsistorium trat gar nicht ins Leben[3]), und in vielen Städten konnte man bei der kläglichen Finanznot im Königreich und dem daraus hervorgehenden Widerstreben des Ministers bei Geldausgaben, nicht an neue Schulen denken. Am 29. November 1811 teilte das Konsistorium dem Minister mit, daß es zwei seiner Mitglieder, nämlich die Räte Kalkar und Heinemann, nach einer Reihe von Orten, Braunschweig, Halberstadt, Hildesheim, Peine

braucht wurden. In dem Verzeichnis der Bibliothek (oben S. 338) findet sich sonderbarer Weise nicht ein einziges hebräisches Buch oder ein Buch mit jüdisch religiösem Inhalte genannt. So können wir auch nicht wissen, ob Wolfssohns »precis« (vgl. oben S. 94) dort eingeführt wurde.

[1]) Archiv der Jacobsohnschule a. a. O.

[2]) Staatsarchiv Hannover a. a. O. Nr. 46. Über die Paderborner Schule s. Anhang.

[3]) 1813 wurde eine Liste von 25 israelitischen Kandidaten für das hans. Konsistorium eingefordert.

senden wolle, um das Schulwesen dort zu ordnen[1]). An den genannten Orten wurden neue Schulen ins Leben gerufen oder die alten Schulen reorganisiert, ebenso in Wolfenbüttel. Hildesheim machte aber große Schwierigkeiten. Am 2. Juli 1813 beklagte es sich beim Minister darüber, daß für die seit zwei Jahren dort errichtete Schule zu wenig geschehe und der Rabbiner ein abgelebter, der deutschen Sprache nicht mächtiger Greis sei[2]). Der Rabbiner scheint in der Tat nicht fähig gewesen zu sein, seine Pflichten zu erfüllen, denn er wird von der Verpflichtung, öffentliche Reden zu halten[3]), »losgezählt«. In Adelebsen war Lehrer Siritz angestellt; neben ihm war noch ein ungeprüfter Lehrer Schlesinger vorhanden[4]). Siritz muß im Anfang des Jahres 1812 dort hingekommen sein oder kurz vorher. Denn als er am »Sabbat Vorträge zur Erklärung biblischer Stellen« halten will, verweigert der Kanton-Maire dem »neuen israelitischen Schullehrer und Kantor« die Erlaubnis dazu[5]). Die Versammlungen werden schließlich durch den Präfekten unter der Bedingung gestattet, daß sie in der Synagoge stattfinden[6]). Die Stadt Hannover wurde von Heinemann im Februar 1811 besucht, da dort besonders große Mißstände bestanden. Die jüdische Gemeinde glaubte ein wohlgeordnetes Schulwesen zu besitzen und nahm diese angebliche Tatsache zum Anlaß, um um Erlaß der

---

[1]) Geheimes Staatsarchiv Berlin a. a. O. Eingabe an den Minister des Inneren vom 29. November 1811. Betr. Hildesheim oben S. 331.

[2]) Geheimes Staatsarchiv Hannover a. a. O. Nr. 35. Über das Gehalt, respektive die Pension der beiden Hildesheimer Lehrer Gerber und Warenheim siehe oben S. 206. Der Rabbiner hieß Elkan.

[3]) Aktenrepertorien des israelitischen Konsistoriums für das Königreich Westphalen (Bibliothek der jüdischen Gemeinde Berlin) 1814, Nr. 28.

[4]) Schreiben des Konsistoriums an den Präfekten zu Göttingen vom 27. Januar 1812 (Staatsarchiv Hannover a. a. O. Nr. 13).

[5]) Bericht vom 6. Oktober 1812 a. a. O.

[6]) Erlaß des Präfekten vom 29. Oktober 1812 a. a. O.

Steuer zu bitten, die die reiche Gemeinde nach Ansicht des Konsistoriums mit größter Leichtigkeit aufzubringen in der Lage war. Im Bericht an den Minister vom 6. März 1812 klagt es über die Saumseligkeit und den Ungehorsam namentlich der Syndici zu Hannover. Im dortigen Distrikt werde fast keine seiner Anordnungen befolgt. Selbst das reiche Hannover, das die Auflage von 376 Frcs. sehr gut allein tragen könnte, statt des ganzen Distrikts, bitte um Erlaß dieser Steuer, da die Steuer den Hauptzweck habe, das Schulwesen zu ordnen und deshalb hier ganz überflüssig sei. Das Konsistorium erklärt das Schulwesen in Hannover für genau so verwahrlost, wie im übrigen Königreich Westphalen. Heinemann hatte am 6. Februar 1811 dem Präfekten zu Hannover die Mitteilung gemacht, daß die zu Syndici für den Bezirk Hannover ernannten M. Behrend, J. L. Cohen und L. M. Levi noch keine einzige der Konsistorialverfügungen bekannt gemacht hätten, auch sich nicht hätten vom Friedensrichter vereidigen lassen, obwohl sie längst dazu angehalten worden seien[1]). Der Präfekt entschuldigt sich damit, daß er wohl vom Konsistorium, nicht aber vom Minister bisher benachrichtigt worden sei. Am 27. März 1811 werden die Syndici in Hannover endlich vereidigt. Aber sie leisten den Eid unter dem ausdrücklichen Vorbehalt, daß sie sich nicht verbindlich machen könnten, »Abänderungen die in dieser Hinsicht (in Bezug auf Gebete und Zeremonien) etwa höheren Orts beliebt werden

[1]) Über die Widerspenstigkeit der ihm nachgeordneten Syndic wird das Konsistorium nicht müde zu klagen. Vgl. auch im Anhang den Bericht vom März 1810. Der Syndikus Selberg zu Rinteln hatte am 28. Mai 1813 für 1811 die Steuern noch nicht eingesandt, für 1812 nicht einen einzigen Heller gezahlt, nicht einmal eine Verteilungsrolle eingereicht (Staatsarchiv Hannover a. a. O. Nr. 44). Ein besonders eifriger Beschwerdeführer war auch der Syndikus in Adelebsen, der die Beiträge zum Kultus als geradezu »schrecklich« bezeichnet und eine Herabsetzung des Lehrergehalts auf dem Beschwerdewege zu erreichen sucht.

möchten oder bereits beliebt wären, zur Ausführung zu bringen«. Es ist nicht wunderbar, daß bei so unbotmäßigen Beamten auch die zum Wohle der Schule getroffenen Maßregeln entweder garnicht oder nur höchst unvollkommen ausgeführt wurden. In Einbeck war der Syndikus Meyerstein stets sofort bereit, die Beschwerdeinstanzen gegen Verfügungen seiner jüdischen Behörde anzurufen und eventuell sich auch an die höchste Instanz, den Minister, zu wenden. Wie andere[1]) beklagt auch er sich darüber, daß das Konsistorium nicht auf seine Kosten für das Schulwesen Sorge trage, sondern vielmehr von der Gemeinde einen großen Beitrag verlange. Das Konsistorium weist mit Recht darauf hin, daß die verlangten Steuern keineswegs, wie Meyerstein behauptet hatte, übermäßig hoch seien und »durch die weggefallenen israelitischen Abgaben, ja vielleicht schon allein durch den aufgehobenen, ohnehin so erniedrigenden Leibzoll bereits längst erspart seien«. Treffend bezeichnet es den Syndikus Meyerstein zu Einbeck als einen Mann, der »vor der Aussaat ernten möchte«. Das Konsistorium wolle keineswegs überall selbst Schulen unterhalten, es habe zu Cassel eine Schule errichtet und Landlehrern, »welche armen Kindern Unterricht erteilen, die Vergütung desselben für die armen Kinder bewilligt«. In Stadtlengsfeld wird ebenfalls ein Schullehrer erwähnt[2]). Auch in Neukirchen finden wir einen solchen. Goslar hatte seit Oktober 1809 mit dem Lehrer R. Jehuda Kontrakt abgeschlossen, aber Jacobsohn veranlaßt die Anstellung eines

[1]) In Neukirchen bei Paderborn beschwert sich der Vorsteher beim Minister des Innern über das K., das den dortigen Lehrer nicht besolden, sondern nur für die armen Kinder Schulgeld zahlen will. 96.759 Frcs. seien durch die Israeliten aufgebracht worden, wovon 15.400 Frcs. an 80 Lehrer gezahlt werden sollten (Eingabe vom 7. Januar 1813. Staatsarchiv Berlin a. a. O.)

[2]) Akten der jüdischen Gemeinde Berlin a. a. O. Nr. 30. Siehe auch oben S. 342 Anm. 1.

geprüften Lehrers[1]). Im Dezember 1812 wünscht das Konsistorium von dem derzeitigen Lehrer Löwenthal einen Lehrplan zu sehen, dem es gleichzeitig drei Schulbücher für seinen Religionsunterricht als Geschenk übersendet[2]). Zum Gehalte des Lehrers scheint aus Mitteln des Konsistoriums ein Zuschuß geleistet worden sein[3]). Ganz besonders trostlos lagen die Verhältnisse in Osterode[4]). Im Fuldadepartement bestanden 1811 außer in Cassel noch Schulen in Hofgeismar[5]), Beverungen[6]) und in Brakel[7]) In letzterer Schule wurde auch französischer Unterricht erteilt.

IV. Auflösung des Konsistoriums.

Das Königreich Westphalen brach zusammen. Der leichtfertige, aber gutmütige und nicht unbegabte Herrscher, der vor kurzem noch mit kriechender Schmeichelei begrüßt worden war[8]), verschwand auf Nimmerwiedersehen. Am 1. November 1813 ist er außerhalb seines Reiches[9]). Zwar hatte er noch die Hoffnung nicht aufgegeben. Von Köln

[1]) Am 7. Oktober 1811. Akten des israelitischen Gemeindearchivs zu Goslar verzeichnet in »Israelitische Monatsschrift« Beilage zur Jüdischen Presse 1909, Nr. 47.

[2]) Am 22. November 1812 von Rabbiner Egers im Auftrage des K. übermittelt.

[3]) »Israelitische Monatsschrift« a. a. O. Verfügung des K. vom 10. März 1813.

[4]) Vgl. oben S. 207.

[5]) Lehrer Mendel Simon mit 150 Tlr. Gehalt. Siehe »Tableau der öffentlichen Schulen« im Anhang.

[6]) Lehrer Abraham Sutro mit 100 Tlr. Gehalt. A. a. O. Siehe auch Anhang.

[7]) Lehrer Callmann Katzenstein. A. a. O.

[8]) Einige ergötzliche Proben siehe in »Hessenland« 1907 S. 200 ff., bei Holzapfel a. a. O. S. 110—116.

[9]) Jerome hatte nach Napoleons Urteil etwas in sich, woraus man einen großen Mann machen könne. Siehe Preußische Jahrbücher Bd. 51, S. 236. Auch der hessische Geschichtsschreiber Lynker meint, er sei lange nicht der schlechteste Fürst gewesen, den Hessen vorher oder nachher gehabt habe. Preußische Jahrbücher a. a. O. S. 255.

aus schrieb er seiner Gemahlin: »Ich bin hier bei bestem Wohlsein und mit einer guten Dosis Muth und Hoffnung angekommen. Das Glück ist ein Weib, sagt man; es hat uns für einen Augenblick verlassen, aber wir werden es wieder zurückführen. Nur Geld fehlt uns«. Er täuschte sich. Immerhin war dem entthronten Fürsten ein weit freundlicheres Geschick beschieden, als dem gestürzten Giganten, seinem Bruder. Er lebte als französischer Prinz bis 1860, sah noch die Herrlichkeit des zweiten Kaiserreiches und empfing als 71jähriger Greis 1855 in Paris den Besuch des späteren Kaisers Friedrich, des Thronerben desselben Preußens, dessen Provinzen er einst beherrscht hatte. Damals, 1813 nach der Leipziger Schlacht und seiner Flucht aber, erging es ihm, wie dem toten König der Tiere. Ein Hagel von Spottliedern und boshaften Anekdoten ergoß sich über ihn. Eines der relativ besten unter den meist elenden, anonymen Machwerken, das von dem 1811 entlassenen westphälischen Finanzminister Bülow verfaßte Singspiel »le Départ de Cassel 1813«, läßt auch Jacobsohn auftreten[1]).

[1]) Das Spottgedicht ist abgedruckt bei Zimmermann »Graf Bülow und der Abschied von Kassel« in der »Zeitschrift des Harzvereins« 1891 S. 46 ff. Siehe auch »Hessenland« 1907 S. 251. Der Großkanzler des westphälischen Kronenordens singt darin dieStrophe:

»Juden schlug ich einst zu Rittern,
Wunder that das blaue Band,
Doch in solchen Ungewittern
Hält da wohl der Mauschel Stand?
Ritter Zadig, Ritter Mayer,
Heldenkühner Jacobsohn!
Zittert nicht so ungeheuer,
Lauft doch nicht zu Fuß davon!
Auf! ihr sollt zu Rosse sitzen
Und mit eurem Ritterschwert
Euren bangen König schützen,
Der so hoch die Juden ehrt.«

Die noch geschmacklosere Strophe »Die drei Ritter« mag man a. a. O. S. 57 selbst nachlesen. Die Judenfreundlichkeit Jeromes ward mehr-

Schon am 9. November 1813 erschien die Verfügung der Großbritannischen provisorischen Verwaltungskommission an die vormaligen israelitischen Syndiken usw. zu Einbeck, in welcher ihnen durch diese Verwaltung des Distrikts Einbeck eröffnet wurde, daß »das israelitische Konsistorium zu Cassel rücksichtlich des hiesigen Distrikts als aufgelöst zu betrachten ist« und ihnen jede Hebung und Auszahlung von ehemaligen Konsistorialsteuern an das ehemalige Konsistorium streng untersagt wurde[1]). Am 9. Dezember 1813, also genau einen Monat später, wies eine von Berlin unterzeichnete Konsistorialverfügung darauf hin, daß vielleicht kein Budget für 1814 zu Stande käme, und überließ es den Lehrmeistern der Konsistorialzöglinge, die Lehrzeit für die bei ihnen befindlichen Lehrlinge nur insoweit zu vollenden, als sie Lehrgeld schon erhalten haben[2]). Jacobsohn war, wie es scheint, im gleichen Monat von Cassel abgereist und richtete am 31. Dezember d. J. an das Konsistorium die dringende Aufforderung, seine Arbeiten nach Möglichkeit zu beendigen[3]). Er verlegte seinen Wohnsitz nach Berlin, wo er durch seine hervorragende Persönlich-

lach verspottet. So erschien am 15. Sept. 1807 eine englische Karikatur Jeromes als Judenkönigs, der acht Juden mit westphälischem Schinken bewirtet. Das bunt kolorierte Blatt trägt die Unterschrift: »King Jerry treating his Jewish Subjects with Westphalia Venison.« (Im Besitze des Rechtsanwalts Dalberg hier.) Über die drei Ordensritter vergleiche oben Seite 92 u. 181. Der Arzt Abraham Zadig war jedenfalls zur Zeit seines Casseler Aufenthaltes bereits zum Christentum übergetreten. Sein Sohn Karl Ludwig Wilhelm Zadig, geboren in Breslau um 1785, besuchte das Casseler Lyzeum, das heutige Friedrichs-Gymnasium, bis 1811. Sein Vater wird in der Klassenliste als Leibarzt der Königin bezeichnet. Siehe auch Freudenthal »Emanzipationsbestrebungen in Breslau« in der Monatsschrift, herausgegeben von Brann, neue Folge, I. Jahrgang, S. 566, 572 ff. und besonders die Mitteilungen R. Landsbergers in Branns Jahrbuch für 1899, S. 43 f.

[1]) Staatsarchiv Hannover a. a. O. Nr. 9.

[2]) Jüdische Gem. Berlin Akten betr. d. israelit. Kons. Nr. 6.

[3]) Daselbst Nr. 7.

keit bald eine bedeutsame Rolle spielte und 1828 starb[1]). Konsistorialrat Mendel Steinhardt nahm eine Stellung als Landrabbiner zu Paderborn an[2]). Schwer wurde Jer. Heinemann durch die Umwälzung getroffen. Er hatte die traurige Mission übernommen, die noch schwebenden geschäftlichen Angelegenheiten der abgesetzten Behörde abzuwickeln, ohne sich wohl ganz klar über die persönlichen Schwierigkeiten geworden zu sein, denen er entgegen ging. Es handelte sich zunächst darum, eine Übersicht über die rückständigen Schulden des Konsistoriums zu gewinnen. Die nunmehr als Gesamtvertretung der hessischen Judenschaft wieder erscheinenden »Vorsteher und Deputierten der israelitischen Korporation in Kurhessen« scheinen zunächst nicht im entferntesten den Gedanken gehegt zu haben, das geistige Erbe des Konsistoriums anzutreten und den Versuch zu machen, die neugeschaffenen, segensreich wirkenden Institutionen wenigstens zum Teil, wenn auch auf anderer Grundlage, zu erhalten. Vermutlich waren der drückende Geldmangel jener unruhigen Tage, sowie die Abneigung gegen alles nicht aus den kurhessischen Zuständen früherer Zeiten Hervorgegangene schwere Hindernisse. Wer weiß auch, ob der Kurfürst in seinem blinden Hasse gegen den »Usurpator« Jerome dergleichen geduldet haben würde. Nach dem Stand vom 31. Dezember 1813 wird eine Aufstellung der Pensionsgelder und Kautionen der Lehrmeister und Pensionsväter sowie der noch zu zahlenden Rechnungen gegeben[3]). Am 23. Februar 1814 schreibt Heinemann (wohl an Jacobsohn): »Ich habe in Folge der Resolution auf meinen Antrag vom 9. Dezember vorigen Jahres die dem Konsistorium eigentümlich gehörigen Mobilien aufgezeichnet und vom Stadttaxator M. Wagner in Augenschein nehmen und taxieren

[1]) Vgl. Aub »Gedenkrede auf Israel Jacobsohn«, oben S. 28.
[2]) Vgl. oben S. 185 ff.
[3]) Akten betr. die Konsistorialschule Nr. 22. Oben S. 340 ff.

lassen. Solches ist nun in dem anliegenden Verzeichnisse enthalten, welches in sich begreift alles, was fürs Konsistorium und für die hiesige Schule angeschafft wurde und zur Zeit vorhanden ist (sowie B. und C. die Verzeichnisse des M. Registrators Rosenbach enthalten) — denn vieles ist gänzlich abhanden gekommen oder ruiniert und ohne allen Wert —; und zwar:

a) Gerätschaften;

b) Bücher, Karten und Zeichnungen«[1]).

Die Betten habe man als schlecht nur auf 6 Taler das Stück taxiert. Gegenwärtig, wo die Stadt mit Möbeln angefüllt sei, sei ein Käufer für die Effekten sehr schwer zu finden[2]). Selbst »M. Brökelmann, der sonst viel und gern kauft«, wolle nichts davon[3]). Schließlich wurden die Mobilien, wenn auch zu recht schlechten Preisen, verkauft[4]). Im Sitzungssaal des Konsistoriums befanden sich vier Jacobsohn gehörige Kupferstiche: David und Uria, Elisa

[1]) Vgl. oben S. 338. Der Registrator Rosenbach ist zweifellos identisch mit dem Lehrer.

[2]) Bereits am 26. Oktober 1813 hatte Jerome Cassel verlassen. Am 27. war kein Franzose mehr in der Stadt. Eine anschauliche Schilderung der tumultuarischen Szenen, die sich in diesen Tagen abspielten und anscheinend auch zur Zerstörung von Konsistorialeigentum geführt haben, (S. 356) siehe bei Kleinschmidt »Geschichte des Königreichs Westphalen« S. 651 ff. »In diesen Zeiten, wo so viele Reiche verarmten und alle Menschen Not gelitten haben, durch Einquartierungen, Gewalttätigkeiten und ungeheure Abgaben« etc. heißt es in einem Aufruf der Geheimrätin Engelhard vom 20. April 1814 (Casselsche Polizei- und Commerz.-Zeitung).

[3]) Die Firma Brökelmann & Sohn betrieb nach der Casselschen Polizei- und Commerz.-Zeitung vom 23. April 1814 besonders Kommissions- und Speditionsgeschäfte.

[4]) J. Gem. B. Akten betr. die israel. K.-Schule Nr. 8. M. Adler ersteht zwei Betten, Goldstücker zwei und Trepp (Treff?) ein Bett, das Stück zu 8 Thlr. 18 Groschen, Sichel 4 Betten zu je 8 Thlr., Weinstein ein unvollständiges zu 6 Thlr. 18 Groschen. Nr. 12 gibt eine Übersicht der seinerzeit angeschafften Betten, Nr. 13 und 14 führen die zurückgelieferten Betten auf.

und Sulamith, Abraham und Isaac und das Pariser Sanhedrin. Auch diese Bilder werden abgeschätzt. Der Stadttaxator Tischlermeister Wagner bewertete die beiden letzten auf zusammen 4 Thaler. Auch der gläserne, auf 6 Thaler taxierte Kronleuchter des Sitzungsaales, ebenso wie die angebrachten drei Vorhänge und ein daselbst aufbewahrter eiserner Kasten, waren Jacobsohns Eigentum, der sie später reklamierte[1]). Eine Anzahl von Sachen befand sich bei Konsistorialrat Berlin, an der Fischgassen Ecke, bei dem wohl nach Jacobsohns Abreise[2]) die Sitzungen stattfanden. Vermutlich waren es besonders diese Sachen, mit Bezug auf welche Berlin von dem den Mitgliedern des Konsistoriums zustehenden Vorkaufsrechte Gebrauch machte[3]). Aus der Handbibliothek des Konsistoriums werden eine Anzahl von Büchern aufgezählt, Gesetzessammlungen und Nachschlagewerke[4]). Für die »hiesige Schule« waren an Gerätschaften vorhanden »ein Bücherschrank mit vier Türen«, der auf 8 Thaler geschätzt wurde, vier große und zwei kleine Tische (schadhaft), sieben Bänke, wovon einige zerbrochen, fünf Rohrstühle, wovon einer zerbrochen, zwei

[1]) A. a. O. Nr. 10. Der Kasten wurde auf 6 Thlr., die Vorhänge zusammen auf 2 Thlr. bewertet. Vgl. oben S. 186 und weiter S. 360.

[2]) Vgl. oben S. 353.

[3]) A. a. O. Nr. 11. Ein kleiner Tisch von Tannen in zwei Hälften sowie zwei Repositorien befanden sich bei Rosenbach in der Wildemannsgasse. Am 10. März 1814 erklärt Berlin: 1) 6 gepolsterte Stühle, 2) zwei Rohrstühle, 3) vier messingne Leuchter, 4) einen blechernen, 5) vier Lichtscheeren, 6) drei Spuckkästchen, 7) eine Handschelle, 8) fünf Rohrstühle für zusammen 10 Thaler 16 Groschen behalten zu wollen. (A. a. O. Nr. 16.) Kurz darauf starb der Landrabbiner.

[4]) A. a. O. Nr. 9. Es werden genannt: ein Dictionnaire, ein Code Napoléon französisch und deutsch, ein Verzeichnis der Städte, Flecken und Dörfer in Quart, Hassels Repertorium nebst Anhang in Folio, Gesetzbulletin komplett, Moniteur Feuilleton und einige Departementalblätter, nicht vollständig.

Katheder, zerbrochen und mangelhaft, zwei Noten- und zwei andere Tafeln (nach Holz berechnet, zusammen 16 Groschen), ein Kästchen mit Zollstäben 18 Groschen, ein Gitter und einige Bretter 6 Thaler 12 Groschen[1]). Die Schulbibliothek hat bereits früher Erwähnung gefunden[2]). Mit dem Erlös aus dieser vorhandenen Masse, sowie sonstigen Einnahmen galt es nun die zum Teil, in der Angst ihr Geld zu verlieren, recht ungebärdig auftretenden Gläubiger zu befriedigen. Heinemann verlebte böse Tage. In einem beweglichen Schreiben klagt er, wie er von verschiedenen Gläubigern persönlich haftbar gemacht worden sei, wie der Kaufmann Herzog[3]) ihn sogar mit Klage bedroht und der Oberchirurgus Kirchmeyer ihn wirklich verklagt habe[4]). Dieses letzteren gedenkt auch ein vom 26. April 1814 datierter, von Merkel[5]) an einen Freund, sicherlich wohl an Heinemann, gerichteter Brief, der lautet:

Theuerster Freund!

Die Tasche des Vortragsbuchs und alle zuletzt abgemachten Nummern übersende ich Ihnen hierbei. Da in das Protokollbuch die drei letzten Protokolle noch einzutragen sind, so kann ich damit heute nicht fertig werden. Morgen aber will ich es an K. R. Steinhardt gelangen lassen, um es dann Ihrer Frau Gemalin (sic) zuzustellen. Ich wünsche Ihnen eine glückliche Reise.

---

[1]) Nr. 9.

[2]) Oben S. 338.

[3]) Eine Firma Herzog & Jädene (?) wird in den Rechnungen erwähnt. Siehe oben S. 341. Eine Firma Jäkel & Herzog, vielleicht identisch mit der vorigen, hat nach der Casselschen Polizei- und Commerz.-Zeitung vom 1. Juni 1814 einen Postmeister verklagt.

[4]) Das Schreiben ist nicht unterzeichnet, stammt aber zweifellos von Heinemann her und ist wohl an Jacobsohn gerichtet. Gem. Berlin betr. Kons. Nr. 8.

[5]) Vgl. oben S. 85.

Leben Sie recht wohl und seien Sie versichert, daß ich stets Hochachtungsvoll bin u. bleibe

der Ihrige

Merkel.

Der Brief vom 5. präs. kommt hierbei. Wie ist 's mit Kirchmaier? etc.

Zu den verständigsten und vorsichtigsten Gläubigern scheint Geisel Jesaias Rieberg, ein angesehenes Gemeindemitglied, gehört zu haben[1]). Er hatte vom Konsistorium 312 Thaler 19½ Groschen zu fordern und erkärt darauf, mittels erstandener Mobilien 92 Thaler erhalten zu haben. Er hatte also noch 220 Thaler 19½ Groschen zu fordern, darauf aber bereits im Oktober 1813, nach der Leipziger Schlacht, auf den Betrag von 1200 Franken lautende Anweisungen auf verschiedene Syndikate empfangen[2]). Eine auf das Syndikat Eschwege über 300 Franken lautende Anweisung gibt er am 24. Juli 1814 zurück und verspricht den Überschuß der restlichen 900 Franken nach erfolgter Einziehung dem Konsistorium zurück zu zahlen[2]), eine ein wenig stark ironisch klingende Versicherung, da er doch sicherlich die Rolle des Konsistoriums als für immer ausgespielt angesehen haben wird.

[1]) Über ihn oben S. 341 f. Vgl. auch weiter.

[2]) Die Anweisung auf Eschwege wurde am 28. Oktober 1813 ausgestellt, also kurz nach der Völkerschlacht, die auch das Schicksal des Königreichs Westphalen besiegelte. Gem. B. betr. Konsist.-Schule Nr. 17. Nr. 27 enthält Aufzählung der an G. J. Rieberg überlassenen Effekten, deren Betrag von 92 Thalern auf seine Forderung abgerechnet werden soll.

(Schluß folgt.)

Die Darstellung der Juden im deutschen Roman des zwanzigsten Jahrhunderts.

Von **Josef Bass.**

(Fortsetzung.)

Auch in dem Roman

Ahasvera von Hans von Kahlenberg, Verlag Vita, Berlin, 312 S. ist die Mischehe Gegenstand der Behandlung. Das jüdische Geld spielt auch hier die Hauptrolle, aber die Geschichte spielt sich in einem anderen Gesellschaftskreise ab, und zwar im hohen Adel einer preußischen Provinz, und der Verfasser, oder richtiger die Verfasserin, gelangt zu dem entgegengesetzten Ergebnis.

Der durch die leichtsinnige Wirtschaft seines Vaters, durch dessen Liebe zu Spiel und Rennpferden vor dem Zusammenbruch stehende feudale Graf Philipp von Rechtern auf Nadlitz heiratet die zarte, brünette Adeline, die Tochter des sehr reichen, jüdischen Bankiers Isidor Goldstein. Große, sanfte, braune Augen sind ihre einzige Schönheit. Aber dem Grafen bleibt nichts anders übrig, denn Straßenraub und Freibeuterei unmöglich geworden sind, kann der Adel nur durch solche Heiraten wieder in den Besitz von Thalersäcken gelangen. Daher hat selbst der Fürst durchlauchtigst geruht seine Anteilnahme auszudrücken. Das Unsittliche einer solchen, aus rein materiellen Gründen geschlossenen Ehe liegt zwar offen auf der Seite Philipps, aber dennoch ist er in den Augen seiner Standesgenossen ein Mustermensch, reell und zuverlässig. Die Hochzeit ist mit großer Pracht gefeiert worden, denn die Mutter Amalie Goldstein kann einen Hang zum Großtun nicht

unterdrücken, schließlich müssen die Leute doch sehen, daß auch die Goldsteins in der Sache zugegeben haben. Ihr liegt wahrhaftig nichts an einem gräflichen Schwiegersohne, ja sie wundert sich sogar, daß Adeline den Grafen genommen hat. Ähnlich denkt Adelinens Schwester Hertha, die ihr Abiturientenexamen gemacht hat, aufgeklärt ist und in Zürich Chemie und Naturwissenschaften studiert. Verbittert, auch infolge einer unglücklichen Liebe zu einem Offizier, hat sie sich ganz umstürzlerischen Bestrebungen hingegeben. Sie fürchtet und findet es später bestätigt, daß die Schwester nicht glücklich sein könne. »Ich hatte so entsetzliche Angst, daß du eigentlich gar nicht zu ihnen gehörst. Vielleicht gehörst du hinein, du bist ja so vornehm und gut«. Einverstanden ist dagegen der Bruder Robert, der sich Bob nennt. Er ist von einem ganz andern Schlage als sein Vater, bei dem immer noch und überall der kleine, jüdische Handelsmann durchblickt, der vor fünfzig Jahren mit dem Bündel auf dem Rücken von Jaroschau nach Berlin gezogen war. Bob ist athletenhaft und muskulös gebaut, blond, sehr elegant angezogen, nicht schlecht, aber durchaus grundsatzlos. Das einzige gute und echte Gefühl in ihm gilt Adelinen. Ein Lebemann schwärmt er für die blonde, hochgewachsene, walkürenhafte Art, die echte Rasse, wie sie sich in Laura Renate, einer Base und Pflegeschwester Philipps, darstellt. Auch das Gut ihres Vaters steht aus derselben Ursache, leichtsinniger Wirtschaft, unter Sequester. Bob möchte sie zum Weib, wird zurückgewiesen und nimmt mit Käthe Rechtern, der Schwester Philipps, vorlieb, einem niedlichen, plumpen, sinnlichen Ding, dessen Gedanken auf Schmuck und Lebensgenuß gerichtet sind. Wer aber soll Laura heiraten, die keinen Pfennig mitbringt, die froh sein muß, wenn sie in einer Stiftstelle oder als Hofdame irgendwo unterkriecht? So drückt sich ihr eigener Vater aus. Warum aber hat Adeline Philipp genommen? Weil sie sich mit ihrem tiefen Wesen in ihrem Kreise nicht

glücklich fühlt; sie ist ein Engel, nur duldende Güte. Sie hat sich von den Besuchen der armen, gewöhnlichen Verwandten, die laut sprachen und heftig gestikulierten, angewidert gefühlt. Schön war für sie und Hertha gleichbedeutend mit Adel, mit nicht-jüdisch. Sie aber und die Eltern waren häßlich, also jüdisch, gezeichnet, erblich belastet. Natürlich hatte sie sich taufen lassen, sie war schon früher heimlich Christin, sie liebte die Persönlichkeit Jesu, die Vertiefung in sein Wesen hat ihr den Übertritt verhältnismäßig leicht gemacht. Leicht war er auch Bob geworden; Isidor Goldstein, seine Frau und Hertha bleiben Juden.

Adeline wohnt nun auf Nadlitz. Zwischen dem jungen Ehepaare herrscht nicht gerade Liebe; auf der einen Seite hat die harte Notwendigkeit, auf der anderen der Wunsch, aus der bisherigen Gesellschaft heraus zu kommen, den Bund geschlossen. Ihm ist die Ehe nichts als das Mittel, die Familie, die Vornehmheit, die Ununterbrochenheit der Art fortzupflanzen. — Eine wirkliche, innere Übereinstimmung kann sich zwischen den Beiden nicht herstellen. Philipp hängt aufs tiefste an den Überlieferungen, besonders an den Überlieferungen seiner Familie, so sehr sie in ihrer Bedeutung gesunken ist, Adeline vertritt nach seiner Anschauung die moderne Vorurteilslosigkeit und Wurzellockerung. Ganz entsprechend benehmen sich auch die adeligen Herren der Gegend in ihrer Gesellschaft nicht eben, wenigstens anfangs nicht, taktvoll, ersparen sich selbst Judenwitze nicht, sie sind roh, trinken und spielen und beleidigen dadurch Adelinens Schönheitsgefühl ebenso wie ihre frühere Umgebung. Laura, zwischen der und Philipp ehemals ein Liebesverhältnis bestanden hat, stellt sich ihr gleichfalls feindlich gegenüber. Sie haßt die Juden jetzt mehr als je, nachdem sie ihr den Mann geraubt. »Ihre Art ist unserer entgegengesetzt. Ich hasse ihre krummen Rücken, ihre weiche nachgiebige und schmeichlerische Art. Warum sind sie so feig und vorsichtig? Warum drängen

sie sich überhaupt hier bei uns ein, wo wir sie nicht wollen? Sie haben unsere Äcker nicht bebaut, unsere Bäume nicht gepflanzt, unsere Schlachten nicht geschlagen! Auf Diebswegen schleichen sie sich ein, setzen sich an einen Herd, der für sie nicht gastlich ist. Selbst ruhelos und landflüchtig, machen sie uns alle zu Wandernden, Irrenden und Obdachlosen. Es ist ein verfluchtes Volk. Überall hin tragen sie ihren Fluch«. »Es ist so, wie du sagst«, antwortet Adeline, »wir sind verflucht. Wir schleppen einen Fluch mit und bringen Fluch. Welcher Schuld gilt er?« Mit Verlaub! Ich halte Frage und Antwort für grundfalsch. Es sind ganz leere, landläufige Romanphrasen, beeinflußt von dem für die Geschichte gewählten Titel. Die Juden haben in Palästina ihre Äcker bebaut, ihre Bäume gepflanzt, ihre Schlachten geschlagen. Bei »uns« konnten sie das nicht tun, weil sie es nicht durften, jetzt, wo sie es dürfen, tun sie es auch. Die Juden sind in Westeuropa und Amerika weder Wandernde, noch Irrende, noch Obdachlose, und nur eine »Romanjüdin« kann sagen, daß die Juden einen Fluch, d. h. einen in ihrer Natur liegenden Fluch, mit sich schleppen und überallhin tragen. Nein! Der Fluch liegt bei den Fluchenden, und das sind eben nicht die Juden. Der echte, wirkliche Jude wenigstens mag die Schranken fühlen und am Leibe spüren, die ihm eine tausendjährige Verfolgung gezogen hat, geistig, in seinem Wesen fühlt er sich von diesem Fluche überaus frei, ja als ein Begünstigter. »Warum«, fragt Laura, »bist du übergetreten? Warum wurdest du Christin, wenn du Gott nicht siehst?« Gott ist hier offenbar gleich Christus, könnte Adeline antworten, sie aber klagt nur: »Ich war so müde« und beschuldigt damit sich und die Anderen. »Du wirst nie ausruhen, du wirst immer wandern und suchen«, fährt Laura fort und: »ich weiß es«, gibt die Gräfin Rechtern zu, beide dem Titel zuliebe. Und doch war Adeline jetzt eine Christin, und dazu aus Überzeugung. Aber wo war Christus? fragt nun

die Verfasserin. In der adeligen Umgebung gewiß nicht. Philipp z. B., der in seinem Hause unter dem Gesinde keine Zuchtlosigkeit duldet, bricht für seine Person die Ehe.

Zu dieser Umgebung gehört auch der größte Magnat der Provinz, Fürst Ferdinand Hohenlaun, verheiratet mit Miss Daisy Simpson, der Tochter eines ehemals jüdischen amerikanischen Millionärs. Daisy ist das Gegenstück Adelinens, leichtfertig, vorurteilslos, scharfen Blickes. »Ich finde gerade«, erklärt sie dieser einmal, »ihr (des Adels, von dem sie reden) alter Hokuspokus der Vergangenheit soll dienen, unsere Modernität zu würzen. Mich kitzelt eben auszudenken, meines Vaters Schweineschmalz erwarb mir das alles: Wappen, Diademe, Sechzehnender. Sie, Adeline, machen bis auf die Nagelprobe mit«. »Und die neue Herrenrasse, womit wir sie beschenken, Fürsten mit krummen Beinen, die rechnen können, und Herzoge, die Kunstbutter und Schmieröl erfinden« sagt sie ein andermal, erbittert über den Hochmut des herrschenden Adels, der nach ihrer Ansicht so wenig Berechtigung hat. Wir sehen auch vorurteilslose Jüdinnen teilen das Vorurteil, Juden müssen krumme Füße und Beine oder Plattfüße etc. haben. Als man in Gegenwart Philipps von der reizenden Frau spricht, schließt er mit den Worten: »Ihr habt einen Geist des Zweifels in die Weltordnung (??) hineingetragen, der sie zerstört« zum ersten Male auch seine Gattin, die Gräfin Rechtern auf Nadlitz, mit in ihre Rasse, in das moderne, ihm entgegengesetzte Prinzip ein, sie, die sich, ihrem Manne immer mehr entfremdet, ganz nach dem Vorbilde seiner Mutter, einer vornehmen, gläubigen Natur, zu bilden sucht, um einen festen inneren Halt zu gewinnen, denn in ihr wächst das Gefühl der Heimatlosigkeit, auch nachdem sie den Erben von Nadlitz geboren hat, der sich körperlich wie geistig zu einen vollkommen germanischen Junker entwickelt, schon als Kind stolz, herrisch, kalt, ganz nach der Vaters Art. Der zweite Sohn Wolfgang ist schwach

und kränklich und hat — krumme Beine. Er wird von der ganzen Umgebung als Judenkind betrachtet, auch von Ulrich, dem Bruder: »Der Wolf ist ein Jud, er hat Plattfüße und eine krumme Nase«. Aber er ist von früh auf weich, nachgiebig, voll Mitleid für alle Armen. Er schließt sich eng an die vereinsamte Mutter. Eines Tages fragt er sie: Was sind die Juden? Sie erklärt ihm: Die Juden waren ein Volk des Altertums, sie wurden von den Römern besiegt und unter alle Völker des Erdballs zerstreut. »Warum wehrten sie sich nicht und besiegten ihre Feinde?« »Sie waren nur wenige, und die Feinde waren viele und hatten stärkere Waffen.« »Dann mußten sie sterben«, sagt Wolfgang stramm. »Im Gegenteil, sie sollen leben und warten, bis sie stark genug werden«. »Sind Juden häßlich?« fragt der Knabe weiter. »Sie sind«, antwortet die Mutter, »häßlich und schön, wie andere Menschen auch. Du und Ulrich sind keine Juden, ihr seid getauft, seid Protestanten und Deutsche«. »Ich bin doch ein Jude«, beharrt darauf Wolfgang, »ich weiß es, du auch!« Dasselbe erklärt er später dem reichen, jüdischen Banquier Leßmann: Ich bin ein Jude und habe alle Juden lieb. Adeline leidet unter der schonungslosen, dringlichen Aufrichtigkeit des Jungen. Alle Fragen, die s i e nicht zu stellen wagt, stellt e r unerbittlich und deutlich. So bringt er sie zum Nachdenken über die Juden und zum Bewußtsein ihrer Zusammengehörigkeit mit ihnen, indem sie ihm seine ewigen Fragen über sie beantwortet. Sie erzählt ihm von dem harten, zähen Volk des Moses, von dem Genius des Volkes, seinem Gesetz, von dem ungeheuren Weh dieses Volkes, das ihr Herz durchschneidet. Sie erzählt ihm von den Kämpfen der Makkabäer, gegen Titus, und wie die Schmach begann. »Unter den Fremden lebten die Ausgestoßenen, unter den Hauskindern die Rechtlosen. Da schlich der endlose Zug der Gemarterten, Verbannten, der Gedemütigten und Bespieenen. Mit jedem Jahrhundert änderte sich die Art der Folter. Der Genius Shakespeares

entlud Shylok, die Moderne erfand den Wucherer und den Jobber, Schmock, Itzig, Gundermann. Jeden formte derselbe Haß, bildete die gleiche feurige oder geekelte Verachtung! — Dem Arbeiter legte sie die Roheit auf die Zunge, der Gebildete höhnte oder hielt sich in beleidigender Duldsamkeit zurück. Die Armen waren verachteter als die Reichen, wurden grausamer noch und rücksichtsloser getreten, weil ihnen das einzige Mittel, sich schmeichelnd Zulaß zu erkaufen, fehlte. Der blöde und tiefgewurzelte Haß der Andersartigen wendete sich gegen »eine intelligente, hochstehende und feinnervige Rasse«. So ist aus Saulus ein Paulus geworden, so spricht nun die Jüdin, der vorher alles Jüdische als häßlich und niedrig gegolten hat. Wir werden nicht irre gehen, wenn wir dieses Urteil über die Juden für das der Verfasserin halten. Es tritt überhaupt, ich kann nicht sagen, ob beabsichtigt, eine völlige Umkehrung der Charaktere zutage. Während Adeline ganz zur Hausfrau der alten Art sich entwickelt, wird Philipp von dem Fieber des Gelderwerbes gepackt. »Es liegt eben doch nicht«, wie Adeline ihrer Schwester Hertha in ihrer berichtigten Erkenntnis bemerkt, »wie wir immer geglaubt haben, in der Rasse — die Anständigkeit, die Wahrhaftigkeit usw. Sieh diese Käthe Rechtern an!« Mit dieser macht Bob recht traurige Erfahrungen. »Ich bin die Gräfin« denkt sie, »und habe einen Judenjungen geheiratet. Jetzt soll ich nicht mal Kleider, Schmuck, Autos haben?« Die Ehe droht in die Brüche zu gehen, sie trennen sich einstweilen, und Käthe lebt unbekümmert um den gesellschaftlichen Bankrott flott von der ihr ausgesetzten Rente weiter. Auch Daisys Unvorsichtigkeiten gegen den Fürsten, der körperlich wie geistig gleich ohnmächtig ist, geben zu vielen Gerüchten Anlaß, die man selbstverständlich nicht verschmäht mit Rasse und Abstammung der Geschmähten zu verknüpfen. Sie will aber das Leben voll genießen, denn sie ist »so gesund und Ferdi ein Lapp, ein Chiffon gegen mich«.

»Was gibt Ihnen einen so festen Halt? Ist es Pflichtbewußtsein?« fragt sie Adeline, und diese antwortet: »Ästhetik, Ablehnung des Häßlichen«. »Trotzdem betrügt sie ihr Mann offenkundig«. Die Fürstin entflieht wenige Tage später mit einem Holzfäller in die Schweiz, und Philipp verurteilt sie sehr hart, er nennt sie nur »das Weib« und »die Person«, setzt aber gleichwohl sein verbrecherisches Verhältnis zu Laura fort und Adeline weiß darum und will Rose, das Kind, das ihm entsprossen ist, bei sich aufnehmen. »Es ist deine Rache an ihm«, ruft Laura. »Sechsfach und hundertfältig-jüdisch willst du dich rächen!« »Jüdisch vielleicht. — Gib mir die Kleine!« Adeline will das Kind haben; Laura will Philipp kränken, ihre Liebe zu ihm hat sich in Haß verwandelt. »Er schämt sich vor dir. Niemand fürchtet er wie dich, wie deine Ehrlichkeit und Unangreifbarkeit«. Sie hat Recht, Philipp haßt seine Frau sogar. Wolfgang hat indessen von seinem Bruder und dessen Standesgenossen sehr viel zu leiden. Rosa wächst zu einer Schönheit heran, in der blühende, lockende Sinnlichkeit ist und nichts weiter. Für Philipp ist allmählig Nadlitz nur Tauschobjekt geworden, während Adeline ihm die Sorge für das eigene Haus abnimmt, pflanzt und gründet. Sie hat hier eine Heimat gefunden. — Wolfgang gehört zu ihr, zu Ahasvers Geschlecht; er ist eigentlich vornehmer als Ulrich, das fühlt auch Philipp. So verstreichen die Jahre.

In einer Versammlung, die Wolfgang besucht, spricht Klaus von Uchtenhagen, ein Radauantisemit. Er bringt die landläufigen Vorwürfe gegen die Juden vor. Wolfgang sucht ihn ruhig zu widerlegen und was er sagt, ist richtig: »Die Gesetzgebung hat den Juden mit andern Staatsbürgern gleiche Rechte gegeben. Sie wußte, was sie tat und warum sie es tat ... Die Juden sind keine Fremden mehr, sie zahlen Steuern, erfüllen die Wehrpflicht, tragen an Unglück oder Glück ihres Volkes mit. Ob Sie ihre Gegenwart als Glück oder Unglück betrachten

ändert an der Tatsache nichts. Wenn die Juden heute im wirtschaftlichen Kampf die Erfolgreicheren sind, wer hindert Sie, ihnen gleich zu tun?« Der Schluß ist: »Raus! Raus! Jud! Raus!« Das geschieht dann auch auf sehr handgreifliche Art. So hat Wolfgang Rosen seinen echten Mut bewiesen; sie aber heiratet den jüdischen Geheimrat Leßmann, mit dem als gewiegtem Finanzmann den Grafen Rechtern fast Freundschaft verbindet. Der Zusammenschluß von Hochadel und Hochfinanz, an dem Leßmann viel gearbeitet hat, scheint erreicht.

Wolfgang kommt wegen einer revolutionären Schrift ins Gefängnis. Die Familie sagt sich öffentlich von ihm los. Nur die Mutter und Rose halten zu ihm. Sie hätte ihn geliebt, wenn er nicht ihr Bruder gewesen wäre. »Alles ist, wie es ist, gekommen, weil von Anfang an Schuld und Lüge war«. Spät erkennt auch der Herr Graf seine Verfehlung, aber Adeline, die sieht, daß er innerlich gebrochen ist, verläßt ihn. »Unser Weg ist nicht mehr der gleiche. Ich habe dich begleitet, solange es sein mußte, bis du auf der Höhe standest. Nun muß ich heim gehen. Mein ganzes Leben hier bei Euch in Nadlitz war eine Lüge. Jetzt will ich frei sein und will bekennen. Wenn ihr mich braucht, du weißt, wo ich bin«. Sie geht nach Berlin in die bescheidene Wohnung Wolfgangs. Ihr Vater ist schon früher gestorben; bei seinem Leichenbegängnis sind einige alte, ärmlich gekleidete Juden, denen er heimlich Unterstützungen gewährt hatte, die einzig ehrlich Bewegten gewesen. Hier in Berlin wohnt sie nun unter den Armen, wie schon ihr Sohn vor seiner Verurteilung. Sie ist klein, schwach und gealtert, er selbst eher wohler geworden und sieht stark und zuversichtlich aus, der starke, feste Mund seiner Tante Hertha gehört jetzt einem Manne. »Bist du nun daheim?« fragt Wolfgang. »Bleibst du immer bei mir?« »Immer«, sagt die Mutter, »und deinen Weg, wohin er führt, gehe ich«. »Aber der nimmt nie ein Ende und

führt über jedes Ziel wieder hinaus«, erklärt er froh. »Kennst du den Weg, den unser Stamm geht? Ahasver geht ihn«. Und sie erwidert: »Nimm mich mit dir — auf Ahasvers Weg!« Damit schließt das Buch. Es behandelt, wie wir sehen, die in der Gegenwart nicht seltenen Ehen zwischen dem armen Adel und reichen Jüdinnen oder armen, adeligen Fräulein mit reichen Juden und deren Ergebnisse. Werden auch nur gewisse Kreise der Gesellschaft betrachtet, das Ergebnis bleibt, daß die Juden, insbesondere Adeline und Wolfgang, eigentlich unendlich adeliger sind, als die Feudalen Philipp oder Laura, deren Vornehmheit nur in der Standesangehörigkeit liegt. Insbesondere ist, ob von der Verfasserin beabsichtigt oder nicht, ich glaube das erste, zu beachten, daß der den Juden eingewurzelte Wohltätigkeitsinn, die Menschenliebe, die »christliche Liebe«, überall zutage tritt. Die ganze Darstellung mag einseitig, tendenziös sein, jedesfalls ist es wohltuend, daß den Juden gegenüber sich Gerechtigkeit zeigt. Wer aber von der Verfasserin des »Nixchen« Pikanterien erwartet hatte, wurde enttäuscht.

Die Mischehe hat sich auch

Maria Stona in: Rachel, Roman einer Mischehe (Dresden, Karl Reisner, o. J [1909] 317 S.) zum Vorwurf genommen. Eigentlich aber führen uns sowohl der Titel, als auch die Vorankündigung irre. Die Heldin heißt nicht Rachel, aber es sei, eine Jüdin muß nun einmal Rachel oder Lea heißen, und die Geschichte führt uns nur in den Anfang der Ehe. Was weiter geschehen, ob sie sich bewähren wird, was wir gern wissen möchten, erfahren wir nicht. Um es gleich zu sagen, ich möchte nach dem, sagen wir, Charakter des Helden, wenn man seine Charakterlosigkeit so nennen darf, glauben, sie werde schließlich ebenso unglücklich enden, wie die meisten Mischehen, wenn der erste Rausch verflogen ist. Doch hören wir!

Kurt Günther — halt! Das ist ja ein Bekannter aus G. Freytags: Soll und Haben[1]), ebenso wie Frau Rosalie

[1]) I. T. S. 383.

— also Kurt Günther, ein Künstler und zwar Architekt, Dichter, Maler und weiß Gott was alles, mit braunen, seidenweichen Locken und einem Künstlerkopf, wie ihn gleich dem seinem auf Meilen in der Runde (was übrigens nicht viel sagen will, da wir uns in einer Mittelstadt [Brünn] befinden) niemand trug, was wir wieder der weiblichen Schriftstellerin zugute halten wollen, hat das Weib nach jeder Richtung hin ausgekostet, ist aber vorläufig nur der Kleinstädterinnen überdrüssig; sie haben es ihm allzuleicht gemacht, und er war nicht wählerisch gewesen. Seinen Eltern, die ihn natürlich nicht verstehen, da der Vater ein Professor im Ruhestande ist, steht er fremd und ohne Gefühl gegenüber, er denkt eben nur an sich. Er liebt schroffe Gegensätze, weil sie seiner Stimmung einen Wechselreiz (??) geben. »Gräfin« ist eines der wenigen Worte der deutschen Sprache, die er mag. Eitel, sich selbst bewundernd, ist er doch über phantasiereiche Entwürfe nirgends und niemals hinausgekommen. Man glaubt manchmal, Frau oder Fräulein Dichterin wolle sich über ihren Helden lustig machen. Das ist aber durchaus nicht der Fall. In der Stadt soll ein großes Fest stattfinden. Die Präsidentin schlägt für die lebenden Bilder auch Frieda Feigelstock vor (Das ist gar nicht originell, liebe Maria Stona, denn Juden und Jüdinnen heißen ja meist so oder Moses oder Samuel, Sarah, Lea oder Rachel), die in der Gesellschaft (in welcher? dieser vornehmen?) den Spitznamen Rachel trägt. »Daß sie eine Jüdin ist, wissen wir alle. Sie ist ebensogut Jüdin, wie wir Christen sind. Aber sie ist noch mehr, als manche von uns. Sie ist nämlich fabelhaft begabt und ganz hervorragend intelligent, dabei bildhübsch«. Kurt Günther, immer mit beiden Freytagischen Namen behängt, wirft die Bemerkung ein, daß es ein rein arisches Fest sein sollte. »Reden Sie nicht solchen Unsinn!« ruft die Präsidentin. »Hier hört sich das Ariern auf! Wir brauchen Geld aus allen Klassen, verstanden!« Dennoch stimmt

Kurt Günther mit anderen Damen gegen »Rachel oder Sarah«. Da aber die Präsidentin die Kabinetsfrage stellt, fügt sich schließlich alles.

Frieda eine schlanke, dunkle (?) Gestalt von zarten und doch vollen Linien, (ist das, o Dichterin, nicht ein Unsinn? Kann eine Linie voll sein?), mit Haar von tiefstem Schwarz, gelblich-blassem Gesicht, fast ein wenig zu dunkel (das gelblich-blasse Gesicht!) für Kurt Günthers Geschmack, mit einschmeichelnder Stimme und manchmal, trotz ihrer fabelhaften Begabung und ganz hervorragenden Intelligenz unschön gekleidet, benimmt sich ruhig, tadellos, ungeziert. Unter den Ihrigen und in der Stadt, wo man sie kennt und ihr als Jüdin mit Vorurteilen entgegentritt, fühlt sie sich fremd. Aber der Vater, der Vater Feigelstock! Der ist Agent in Realitätenverkauf, Petroleum, Zucker, Knoppern (besonders Knoppern!), Azetylen und allen Arten Rohwaren, auch Speck, hat natürlich scharf gebogene Nase, spitze Zähne, auf der einen Handfläche eine Warze (bitte Warze, nicht Wanze!) und 12 Kinder, davon 11 am Leben. Aber wenn man glaubt, daß der liebe Feigelstock originell gezeichnet ist, seine Frau Rosalie ist es nicht minder. Die schöne Dame ist kurzhalsig, erfreut sich schwarzen Haares, eines miederlosen, starken Leibes, eines Doppelkinnes, eines gebogen Rückens und — last not least — einer schmutzigen Schürze. Sie findet, daß Wohltätigkeit eine sehr schöne Sache ist, besonders im Stillen ausgeübt. Daher erzählt sie Kurt Günther gleich bei dessen erstem Besuche, sie lasse jeden Freitag die Armen zu sich kommen und beschenke sie, niemand in der Stadt wisse davon. Das Haus ist, wie der Besucher sieht, mit unerhörter Geschmacklosigkeit eingerichtet, aber — peinlich sauber. Die Großmutter entspricht den Eltern, d. h. sie ist ein Zerrbild. Daß sie jüdelt wie Frau Rosalie, mag hingehen. »Gib den Schnaps runter — aber den schlechten un die Zigarren aus der Schachtel beim Bett, die billigern«, befiehlt sie, wenn es auch der

Gast hören kann, der sich als Künstler, Dichter, Schriftsteller, Architekt vorstellt. »Is das nit zu viel? Kann man davon leben?« Trotzdem daß Frieda so fein und klug ist, erkennt sie doch nicht die Hohlheit des Mannes und verliebt sich schrecklich in ihn, obwohl er als ein Mensch von kompliziertem Seelenleben, als den er sich selbst erklärt, natürlich nicht an die Ehe denkt. »Du fasselst wieder viell unnitzes Zeug«, meint sein Zimmergenosse, der prächtige polnische Oberleutnannt Bogusch. Als Nebenfigur erscheint noch ein anderer Jude, der natürlich Rosenzweig benamst ist. Der rühmt sich in der feinsten Gesellschaft einem Grafen gegenüber, er gebe ein falsches Kronenstück, das man ihm (dem Juden?) angehängt, auf der Reise wieder irgend einem Gepäckträger; der möge zusehen, wie er es los werde. Er wünscht auch das Geld zu haben, das jetzt in China gestohlen wird. Das mißfällt der Hofrätin, deren Mutter eine Jüdin war: »Ich kann die Juden nicht leiden« und greift nach dem Brillantkreuz an ihrem Halse.

Kurt Günther verkehrt immer häufiger im Hause Feigelstocks, obwohl sich anfangs sein arisches Bewußtsein gegen den Verkehr mit der jüdischen Familie sträubt. Die Schnurren und Witze, die Feigelstock behaglich erzählt, drehen sich zumeist um kleine Übervorteilungen, die ihm gelungen sind. Dem Besucher ist, als ob er im alten Testament lese. Laban und Jakob und Moses' Mutter, alle haben getäuscht, der ganze Pentateuch berichtet vom Siege des Schlaueren. Nun, auch diese geistreiche Ansicht ist eben nicht neu. Bei einer Zusammenkunft im Gasthause hat sich der Kellner geirrt. Lächelnd läßt es der reiche Feigelstock, der es zuerst bemerkt, hingehen. »Laß nur, s'is zu seinem Nachteil« und das in Gegenwart Friedas und Kurt Günthers. Er rühmt sich, als ob es die schönste Sache der Welt wäre, ein paarmal Konkurs gemacht und dadurch sein Vermögen gefestigt zu haben. Sein Haus hat er in völlig verwahrlostem Zustande von einem verarmten Christen gekauft, ihm aber

sogleich einen Anstrich von Wohlhabenheit gegeben, um — leichter Hypotheken darauf aufnehmen zu können. »Lassen Se mer die Zeitung da, wenn Se se schon gelesen haben«, sagt er oft zu Kurt Günther, denn jeder Genuß freut ihn doppelt, wenn ihn ein Anderer bezahlt hat. Kurz, es ist ein Idealmensch, der sich seine »Peies« nur mit wütendem Schmerz abgeschnitten hat. Die Familie selbst lebt einfach, genügsam, nur der Frau kauft er von Zeit zu Zeit ein Schmuckstück, sorgt dafür, daß sie gut und reich gekleidet sei, in Spitzen und Seide, wenn sie sich in der Öffentlichkeit zeigt; zu Hause freilich geht sie jahraus, jahrein in Kattunjacken und den abgelegten Röcken ihrer Mutter herum. Im Sommer reisen beide in ein Bad. Er wird von Tag zu Tag reicher, die Kinder sind ungeheuer fleißig, geizen mit der Zeit wie mit dem Geld, und in ihren Augen, in dem ernsten Judenblick, liegt das Leid von Jahrtausenden. Das ist offenbar eine Lesefrucht. Die ganze Familie hängt eng zusammen, und das ist furchtbar; denn man denke nur, sie zählt außer dem Vater, der Mutter, der Großmutter und den elf vollkommen lebendigen Kindern noch 10 — zehn — Schwestern, die in allen europäischen Staaten verheiratet sind, während allerdings der arme Feigelstock selbst nur 8 — acht — Brüder hat, die als Advokaten, Ärzte, Geschäftsleute ihn auf allen Gebieten b i l l i g mit Ratschlägen versorgen. Arme Arier, arme Deutsche! Da könnt ihr freilich nicht aufkommen. Bloß Frieda ist eine Ausnahme; sie will allein sein oder in Gesellschaft von Christen. Es gibt natürlich auch Nichten und Neffen. Einer von diesen, der aus London kommt, erzählt unaufhörlich von seinen vornehmen Bekanntschaften in England und mit dem Daumen im Armloch versichert er: »Ich habe mich schwer aufgeschwungen, aber ich habe jetzt ein Einkommen von viertausend Pfund jährlich (die Dichterin läßt sich, wie man sieht, nicht lumpen) — ich kann wahrhaftig ein ehrlicher Mann sein«. Auch ich will ohne viertausend Pfund jährliches

Einkommen ein ehrlicher Mann sein und sage daher: es ist eine Unverantwortlichkeit, sich bei der Darstellung einer Volksgenossenschaft so weit von der Wahrheit und Wahrscheinlichkeit zu entfernen. Ebenso wahr und schön ist die Schilderung einer Gruppe polnischer Juden. Der Vater im Kaftan, der lange Bart, den nie ein Messer berührt, leicht ergraut und nun kommts: in den Augen ruht finstere Nacht, die Nacht, die Ägypten geschlagen. (Hat das nicht der liebe Gott getan?) Es sind schweigsame, grollende, haßerfüllte Augen, die eine Welt verdammten und um eine Familie sorgten. Blutig rot, ein breiter Streifen, liegt die Unterlippe zwischen dem Bart, sie fügt sich fest und stark, das Blut Abrahams durchfloß sie. Ist das etwa nicht schön und nicht naturgetreu? Kurt Günther fällt das innige Familienleben aller Juden auf. »Es blieb das ewige Geheimnis einer Rasse (gottlob, endlich wieder dieses Wort), weshalb sie seit Jahrtausenden in der Öffentlichkeit mit ihren Fehlern protzt und ihre Vorzüge zwischen den verschlossenen Mauern ihres Heims verborgen hielt. Stärkte sich an dem immer aufs neu (!) geweckten Haß die ungeheure Widerstandskraft des Stammes? Wäre es nicht besser, wenn sie die harten, jahrtausende alten Mauern niederrissen und hinausströmen ließen das Judenblut, daß es in Tropfen das ganze unermeßliche Völkermeer durchfeuchte, ihm von seiner Urkraft gebe und in sich aufnehme die belebende, sich immer erneuernde Frische einer gesunden Materie?«

Beim Feste erfolgt die Erklärung, und Kurt Günther ist verlobt, er weiß selbst nicht, wie er so schnell habe Bräutigam werden können. Frieda ist ohne Kampf bereit, sich taufen zu lassen, obwohl ihre Eltern sich ebenso hartnäckig gegen eine Verbindung mit einem Christen sträuben würden, als die seinigen gegen einer solche mit einer Jüdin. Ihm ist der Widerstand i h r e r Eltern völlig unverständlich, es ist doch offenbar eine Ehre für eine Jüdin. Schon jetzt erzieht ihn Frieda, versucht seine zerflatternden Gedanken

in greifbare Wirklichkeit zurückzuführen; sie sieht nicht zu den Gestirnen empor, wie er, ihre Blicke suchen die bessere Seite des Pflasters, was einen sehr schönen Gegensatz zwischen dem idealen Arier und der praktischen Semitin ergibt. Sie kann ihm, meint er, nicht folgen; als Frau verstehe sie nichts von Architektur, als Jüdin gehe ihr der Sinn für Astronomie ab, die große Architektur des Weltalls. Es fällt ihm ein, daß sie auch nicht musikalisch ist. So fehlt ihrem klugen Kopf das Verständnis für die drei Reiche, in denen eine erhabene Gesetzmäßigkeit im stolzen Schwung der Linien, das scheinbar Unermessene sich unterordnet. Die Jüdinnen sind sehr zu bemitleiden, wenn selbst ein Ideal wie Frieda so armselig und nüchtern ist. Frieda läßt sich taufen, protestantisch, was bei uns in Österreich für nicht ganz vollwertiges Christentum gilt. Es fällt mir bei dieser Gelegenheit ein wahres Geschichtchen ein. Ein jüdischer Student, eben in die Großstadt gekommen und entschlossen, nur »koscher« zu essen, wird von seinem Zimmergenossen, einem quittierten Hauptmann, in ein christliches Gasthaus geführt. Von dem schon Berauschten gedrängt, etwas zu nehmen, weigert er sich anfangs, gibt aber endlich, um in dem vollbesetzten Gastzimmer Aufsehen zu vermeiden, nach und bestellt als am wenigstens »trefeh« einen Kalbsbraten mit Rahm. Ähnlich Frieda. »Ich denk' an deine Eltern«, sagt sie, »an die allein«. An ihre Eltern denkt, trotz dem idealen Familiensinn, die Treffliche nicht. »Meine Mutter muß mir alles vergeben — darum ist sie meine Mutter« und verschweigt die furchtbaren Kämpfe zu Hause, die stattfinden, nicht so sehr, weil er ein Christ, als weil er kein reicher Christ ist. Man stellt ihr vor, daß er seine erste Frau — K. G. ist geschieden — rücksichtslos behandelt habe, sie aber spürt in ihm eine Wesensart, die sie bei ihren Stammensgenossen niemals gefunden. Seit ihrer ersten Kindheit hat sie heiße Tränen darüber geweint, daß sie eine Jüdin war und hat jedes

Christenkind beneidet; da sie ein halbwüchsiges Mädchen geworden war, haben ihre ersten jungen Liebesträume Christenknaben gehört. Jetzt fühlt sie von Tag zu Tag mit Jubel die Macht wachsen, die sie über diesen Mann gewonnen, dessen arische Gesinnungsart sie wie berauscht einsaugt. Ihr Wille und seine Begabung (Gegensatz Jude: Wille, s. u. — Arier: Begabung), wenn die sich vermählen, muß die Welt von ihnen niedergezwungen werden. Gleichwohl schlägt in ihr die Jüdin durch; oft, in Gedanken, im Ausdruck des Wortes, in der Geste spürt sie es wie einen Schlag, der ihr ins Gesicht fällt, ihr ist, als gehorche sie einem plötzlich sie überwältigenden Zwang, als greife ein Totenarm aus dem Schutt der Jahrtausende nach ihrem durchpulsten Leben und zwinge es in eine Form, die sie längst zerbrochen zu haben glaubt. Endlich willigen die Eltern ein. Dank dem Zartgefühl seines zukünftigen Schwiegervaters hat der Verlobte keine Ahnung, ob er ein armes Mädchen oder eine wohlhabende Erbin heimführen werde. Dieses Feingefühl zeigt sich jetzt überhaupt sehr feinfühlig. »Gib ihm Schnaps«, sagt die Großmutter, »aber heute vom besten. Und was zu essen, er schaut ja genug verhungert aus, der arme Schlucker«. Auch eine Zigarre kriegt er, sie kostet 85 Heller, versichert Feigelstock.

Kurt Günther wird allgemein verurteilt, daß er eine nicht hervorragend reiche Jüdin heirate, denn daß reiche Jüdinnen sebst von Grafen und Prinzen geheiratet werden, komme ja alle Tage vor. Nur die Präsidentin freut sich. »Die Judenfrage wäre längst aus der Welt geschafft, wenn mehr Jüdinnen (reiche wohl?) von Christen geheiratet würden. (Umgekehrt nicht? Nein, dann bleiben die Kinder wahrscheinlich Juden).... In der Politik wird ein Jahrhunderte langer Zwist durch eine einzige Ehe beigelegt. Bei der Rassenfrage wird das Mittel zu selten versucht«. Das ist offenbar die Ansicht der Verfasserin und Zweck des Romans.

Die Neuvermählten verlassen die Stadt. Kurt Günther sehr ungern, Frieda band kein Heimatsgefühl (die Juden haben es eben nicht) an den Ort, jeder weichliche Zug war ihr fremd. In Wien machen sie Halt. Sie läßt sich seine angefangenen Romane und Novellen vorlesen und verwirft sie. Er spiele mit großen Worten, (und das hat die so klar und hell Sehende früher nicht erkannt?), er sei kein Dichter, aber mehr und Selteneres: ein Kritiker voll künstlerischer Empfindung; damit könne er sich eine Menge Geld verdienen (was bei der Jüdin die Hauptsache ist). Sie leitet ihn nun, treibt ihn an, sie ist der Mann, sie macht ihm die Auszüge, heimlich, sie streicht, sie feilt, das sorgfältige Vollenden ist ihm eine Last; sie, deren Väter einst Moses aus der Arbeitsfron hinausgeführt hat, beugt nun den Sprossen eines dem ihren fremden Volksstammes in das Joch der Arbeit. Das ist zwar ein wenig weit hergeholt, tut aber wieder nichts, wir dürfen es nicht so genau nehmen, wenn es sich um leeres Strohdreschen handelt, siehe 5. B. Mos. 25, 4. Fahren sie in den Abendstunden aufs Land, so tut es Frieda nur dem Mann zuliebe, denn ihr fehlt der Sinn für die Natur (der fehlt den Juden, das ist ein Axiom), sie sehnt sich nach Hause, schon um den »Sperrsechser« zu ersparen. Fast droht die Gefahr der Entfremdung; der Schwächling glaubt, sie unterschätze ihn, denke aus ihm einen gehorsamen Handwerker zu bilden, er ist ein Genie, sie wohl ein entzückendes Weib, aber nur ein Weib, kein Genie. Die Gefahr geht, ohne daß es uns weiter glaubhaft gemacht wird, vorüber. Er schreibt gar nicht mehr, das tut sie nun, um beide zu erhalten. Je unwürdiger er sich vorkommt, desto inniger liebt er seine Frau, die ihr Leben an das seine, unsichere gebunden hat. Endlich winkt das Glück. Ein reicher Kaufmann, Konsul, den sie durch Friedas Beharrlichkeit kennen gelernt haben, trägt ihm eine einträgliche Arbeit als Architekt an, überdies gewinnt er den ersten Preis für den Plan eines modernen, großangelegten

Warenhauses in Berlin, um den er sich ohne Friedas Wissen beworben. Sie ist zufrieden, sie hat lange gewußt, daß er der kleinen Stadt entwachsen ist, sie hat ihn für die Großstadt erzogen. Er will nun ein neues Geschlecht gründen, das auf dem Boden der Arbeit erwachsen, Kraft und Willen (von ihm, s. o.) und Klugheit (von ihr) haben soll. Doch dürften ihm auch die lieben Tränen nicht fehlen. »Wenn ich die zähe Ausdauer deines Stammes hätte und alle seine Vorzüge, ich würde die flimmernde Tränenwelt meines Volkes nicht missen«. Und er fühlt beglückt (wir nicht), daß er ihr Herr sei. Es sind doch nur wieder die alten, großen Worte. Sie aber neigt ihr Haupt, sie weiß, daß sie ihn beherrscht. Das ist das Ende. Aber von der Geschichte der Mischehe nach diesem ersten Jahre, von dem Schlußergebnis, von den Kindern, die ihr etwa entsprießen werden, wissen wir doch nichts. Das jedoch wäre, wie ich glaube, die Hauptsache und erst der Beweis, ob Mischehen zu empfehlen sind. Von der Charakterisierung der Juden und ihrer Richtigkeit noch zu sprechen, erübrigt sich; es sind die stereotypen Juden der meisten modernen deutschen Romane.

(Fortsetzung folgt.)

Besprechungen.

A. Z. Idelsohn, Jerusalem: Die Maqamen der arabischen Musik. Sonderdruck aus »Sammelbände der Internationalen Musikgesellschaft«, Jahrgang XV, Heft 1.

»Trotz der Bemühungen mehrerer Musikforscher seit Villoteau, die arabische Musik dem europäischen Verständnis näher zu bringen, blieb sie doch dem Europäer ein Rätsel. Zwar sind die gründlichen Arbeiten von M. Meschaqa, Collangettes und v. Hornbostel an sich lobenswert, zum Verständnis des musikalischen Wertes des arabischen Gesanges haben sie jedoch nur wenig beigetragen und den Schlüssel zum Labyrinth der Vierteltöne und Maqamat haben sie gar nicht gegeben.

Die Sammler arabischer Melodien wiederum haben den Fehler begangen, die Intervalle, Tonarten und Taktarten nach denen der europäischen Musik zu gestalten, wodurch ihre ganze Eigenart gestört worden ist. Der Hauptfehler aber besteht in dem bloßen »Notieren«. Dieses hastige Notieren beim erstmaligen oder sogar beim wiederholten Abhören, ohne die betreffende Melodie erst selbst zu erlernen, ihre Tonart und Taktart zu erkennen und womöglich ein arabisches Instrument selbst zu beherrschen und im Orchester mitzuwirken, ist ein völlig zweckloses Bemühen, das nur mehr zur Verwirrung beiträgt.

Die vorliegende Arbeit sucht den angeführten Bedingungen zu entsprechen. Sie bietet die Ergebnisse meiner Erfahnungen während mehrjähriger Beschäftigung mit orientalischer Musik. Die hier gebotenen Melodienbeispiele habe ich wiederholt im Verein mit arabischen Musikern auf dem »'Ud« gespielt und mit Sängern im Chor gesungen. Ich darf deshalb hoffen, damit ein korrektes Bild der arabischen Musik zu geben.«

Diese Sätze aus der Einleitung zu der Idelsohnschen Arbeit sind deswegen hier an die Spitze gestellt, weil der Verfasser darin selbst sein Ziel, seine Arbeitsweise und die Schwierigkeiten, die zu überwinden sind, klar und deutlich feststellt. Das Besondere an dem äußerlich so unscheinbaren Heft ist, daß hier ganz fremdes Gebiet beschritten wird. Gewiß haben wir eine ganze Reihe von Werken über arabische Musik; doch diese behandeln deren Geschichte

und zwar im Anschluß an die Theorie, die nach Idelsohns Meinung — es wäre das ähnlich wie in Europa im Mittelalter — spekulativ ihre eigenen Wege ging, ohne sich um die völlig verschiedene Entwicklung der Praxis zu kümmern. So sagen uns diese Werke aber nichts davon, wie heut arabische Musik klingt und wie sie praktisch geübt wird. Wir haben immer nur geahnt, daß es hier eine besondere Art exotischer Musik gebe, ohne über ihr Wesen Aufschluß erhalten zu können. Das Musiklexikon Hugo Riemanns, das sehr gewissenhaft geführt ist und in der neuesten Auflage (1914) auch die Idelsohnsche Arbeit bereits verzeichnet, nennt im übrigen nur historische Werke und betont ausdrüklich, daß Idelsohn im Gegensatz zu den andern über neue arabische Musik schreibe.

Daher hatte Idelsohn nur einen einzigen Weg, um zum Ziele zu kommen: er mußte persönliche Erfahrungen sammeln, arabische Musik praktisch erlernen, um erst aus den Einzelheiten der Praxis die theoretischen Grundlagen zu abstrahieren und zu systematisieren. Er hörte nicht nur zu, mit dem Ohr des Europäers, sondern er lernte »arabisch hören« und machte, um eine ganz sichere Kontrolle zu haben, eine Unzahl phonographischer Aufnahmen von Melodieen, deren Intervallfolgen er durch Tonmessungen einwandfrei feststellen konnte. Allein in dem kleinen, nur vier Bogen starken Hefte[1]), das mir vorliegt, sind mehr als 150 Tonweisen so verzeichnet, daß uns wenigstens die Möglichkeit gegeben wird, uns in diese ganz fremd geartete Melodik allmählich hineinzuhören und zu -singen. Die wiedergegebenen Weisen sowohl wie die daraus hervorgegangenen theoretischen Erkenntnisse Idelsohns sind die Früchte einer langen und schweren Sammlerarbeit, die auch durch das Vorhandensein zweier neuerer Theorien von orientalischen Musikern, Darwisch Muhammad und Muhammad Kamel el-Kholay, nicht erspart wurde.

Idelsohns Arbeit ist lediglich ein Grundriß der Melodielehre der Araber. Sie soll die Grundsätze darlegen, nach denen der Araber seine Weisen singt oder spielt; selbst Erörterungen über Rythmik sind ausdrücklich ausgeschlossen (S. 16.). Der Verfasser weist zunächst nach, daß das Tonmaterial, das der Araber für seine Musik zur Verfügung hat, das europäische an Differenziertheit weit übertrifft. Der Europäer unterscheidet in einer Oktave, d. h. in dem Raum zwischen zwei Tönen, deren Schwingungszahlen im Verhältnis 1:2 stehen, praktisch 12 Töne, die etwa gleichen Abstand von einander haben; man nennt den Abstand Halbtonintervall, —

[1]) Andere Publikationen sind in nicht langer Zeit zu erwarten.

seiner Geschichte wegen. Das ganze 12Ton-System heißt »temperiertes« System, da die Abweichungen dieser Kompromiß-Skala von den natürlichen Schwingungsverhältnissen künstlich ausgeglichen werden. Wir legen aber nicht jedem Tonstück die ganze »chromatische« 12Ton-Skala zu Grunde, sondern wir haben »diatonische« 7Ton-Skalen (»Tonleitern«), in denen immer nur nach zwei oder drei »Ganztonintervallen« (etwa gleich 2 »Halbtönen«) ein »Halbton« folgt. Wir unterscheiden diese Tonleitern, die bei uns übrigens nur noch sehr geringe melodische Bedeutung — ganz anders als bei den Arabern — haben, nach zwei Gesichtspunkten: der Höhenlage und der Folgeordnung der Intervalle. Nach der Höhenlage scheiden wir die auf jedem innerhalb einer Oktave denkbaren Ton aufgebauten Tonleitern der 12 »Tonarten«, nach der Aufeinanderfolge die »Tongeschlechter« Dur und Moll; maßgebend ist das »diatonische« Prinzip, doch finden wir (in der sogen. »harmonischen Molltonleiter«) auch ein »übermäßiges« Intervall, das die Größe dreier Halbtöne hat. Ganz anders nun der Araber. Der erste Abschnitt der Idelsohnschen Arbeit beginnt mit der Feststellung, daß der Araber innerhalb einer Oktave 24 Töne, also die uns überhaupt nicht geläufigen Vierteltöne unterscheidet. Der Umfang des gesamten arabischen Tonmaterials beträgt (gegenüber unseren 7 Oktaven mit 84 Tönen, zu denen noch 4 Zusatztöne kommen) 2 Oktaven mit 48 Tönen und einem Zusatzton. Die Entstehung ist so, daß es (ähnlich unseren 7 diatonischen Tönen) zunächst 14 ($= 2 \times 7$) »leitereigene« Töne gibt, zwischen diesen ebenso viele Nebentöne, abgesehen von diesen die Haupttonintervalle aber auch noch wechselnd in 3 oder 4 Viertelintervalle geteilt werden, so daß innerhalb einer Oktave, von welchem Haupt-, Neben- oder Viertelton sie auch immer begonnen wird, sich 24 Töne ergeben. Die Haupt- und Nebentöne haben fast alle eigene, nur wenige abgeleitete Namen, während die Vierteltöne alle nach den Halbtönen benannt werden (mit Hinzufügung von »weniger« oder »mehr«). In den einzelnen Tonleitern nun, die aus dieser Gesamtskala herausgeschnitten sind, kommen $^1/_4$- bis $^6/_4$-Intervalle (unserem »übermäßigen« Ganztonschritt etwa entsprechend) vor (»leitereigene« Intervalle). Die Tonleitern, die viel zahlreicher als bei uns sind, werden daher nicht nur (wie bei uns) nach Tonhöhe und Reihenfolge der Stufen unterschieden, sondern zunächst überhaupt nach der sehr mannichfachen Beschaffenheit der Stufen. Außerdem aber hat in der arabischen Musik die Tonleiter noch (anders als bei uns) ihre große Bedeutung als Grundlage für bestimmte melodische Wendungen, für »Tonweisen« (entfernt den »Meistersingerweisen« vergleichbar), und diese »leitereigenen Weisen«

sind es, die der Verfasser im Titel als »Maqamat« bezeichnet, und deren Wesen er im zweiten Abschnitt durch Beispiele zu erklären sucht. Er sagt über den Begriff: »Im musikalischen Sinne wird maqam für »Ton« gebraucht ... Im weiteren Sinne bedeutet Maqam in der Musik soviel wie Musikweise, d. h. eine Musikart, die sich ihr eigentümlicher Tonstufen und Motivgruppen bedient.« Und zwar ist der Maqam — hier liegt der fundamentale Unterschied von unserer wesentlich harmonisch aufgebauten Musik! — »eine Gruppe von bestimmten Merkmalen, welche dem Naturmusiker hauptsächlich durch die Melodiegestaltung beim Hören auffällt. Solche Merkmale, die dem gebildeten, sozusagen Notenmusiker ganz gleichgiltig scheinen, sind dem Gehörmusiker sehr wichtig; ja, der Naturmusiker hört ganz anders als der Kunstmusiker« ...

Gegensätze elementarsten Charakters bestehen hier: Melodie und Harmonie, horizontales und vertikales Hören, Natur und Kunst. Sollte sich die Kluft überbrücken lassen, dann eröffnen sich unübersehbare Möglichkeiten. Ob sie sich überbrücken läßt, wird die Zukunft lehren. Jedenfalls schulden wir schon heute Idelsohn großen Dank.

Breslau. Arthur Wolfgang.

Sidersky, D. Étude sur l'origine astronomique de la Chronologie juive. Extrait des mémoires présentés par divers savants à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. Tome XII, 2e partie, p. 595—683. Paris 1911.

Die Abhandlung enthält außer einer Einleitung und 4 Kapiteln noch ein Schlußwort und 5 Anhänge. Die Ueberschriften der einzelnen Kapitel lauten: 1. Mechanismus der neuen jüdischen Kalenderrechnung nebst einer Tafel für die Moledberechnung und der Grenzen für den Moled Tischri. 2. Ursprung des Mond- und Sonnenjahres bei den Juden. 3. Versuch einer Wiederherrstellung des während des 1. Jahrhunderts p. C. üblichen jüdischen Kalenders nebst einer Tafel, enthaltend die wahren Neumonde, die Sichtbarkeit der neuen Mondsichel u. s. w. für den Monat Nissan für die ersten 80 Jahre p. C. 4. Ursprung der wesentlichen Elemente der jüdischen Kalenderrechnung nebst einer Tabelle über 19 Sonnenfinsternisse aus den ersten 6 Jahrhunderten p. C. Die Anhänge enthalten 1. einige talmudischen Stellen über den jüdischen Kalender und eine neue Erklärung der schwierigen Talmudstelle Rosch-Haschana 20b über die Sichtbarkeit des Neumonds, 2. die Berechnung der Sichtbarkeit der Mondsichel nach Maimonides (eine fast wörtliche Uebersetzung der letzten Kapitel aus Kiddusch ha-Chodesch), 3. einen kurzen Auszug aus Al-Birun nach der Edition Sachaus, 4. eine Regel für die Umrechnung jüdischer Kalenderdaten in julianische und gregorianische, 5. Bibliographie, umfassend 1) Manuskripte, 2) Bücher, 3) Dokumente über die Polemik zwischen Ben-Meir und den babylonischen Schulen, 4) Bemerkungen über den Kalender der Papyri von Assuan. Die Bibliographie aus den letzten Jahren ist aber wenig vollständig, so fehlen z. B. die Dissertation vom F. Kaufmann über das Neulicht bei den Karäern, die verschiedenen Aufsätze in Richters Kalender über jüdische Chronologie und ein Hinweis auf das Jahrbuch der jüdisch-literarischen Gesellschaft.

Eine eingehende Besprechung erfordert nur das 4. Kapitel; der übrige Inhalt bringt kaum wesentlich Neues. Sidersky versucht

nachzuweisen, daß der jüdische Kalender in seiner jetzigen Form von den jüdischen Gelehrten der babylonischen Stadt Sura im Jahre 219 eingeführt worden ist, und findet den Beweis dafür in der Sonnenfinsternis vom Freitag, 2. April desselben Jahres. Der Rechnungsmoled des Monats Nissan dieses Jahres fand dort Freitag vormittags 10 Uhr 37·1 Minuten statt und die Mitte der Finsternis — nach Sidersky — in Babylon 10 Uhr 30·8 Min., in Sura 10 Uhr 33·4 Min. »Die Differenz von 3.7 Minuten erklärt sich natürlich, wenn man bemerkt, daß die Beobachtung der Finsternis, da sie mit dem bloßen Auge gemacht worden ist, erst einige Augenblicke nach dem Anfang des Phänomens erfolgt ist. Vielleicht hat man auch erst das Ende der Finsternis mit dem Augenblik der Widerkehr des Lichts konstatiert.« Demnach scheint S. anzunehmen, daß die Sonnenfinsternis für Sura eine totale gewesen ist, was gar nicht der Fall ist. Aus der Zusammenstellung von Ginzel (spezieller Kanon der Finsternisse S. 83) geht ja klar hervor, daß die Maximalphase in Babylon nur 7 Zoll betrug, eine Beobachtung mit bloßem Auge also vollständig unmöglich war, die Finsternis sogar bei dem hohen Stand der Sonne wahrscheinlich gar nicht wahrgenommen wurde. Einen zweiten prinzipiellen Fehler begeht S. in der Zusammenstellung der 19 Finsternisse, da er ganz unbegründet eine Menge derartiger Phänomene wegläßt, z. B. diejenige vom 6. Juni 346, die in der Tat von Bedeutung für die Kalenderrechnung gewesen zu sein scheint (s. hierüber Sitzber. der Preuß. Akad. der Wissensch. 1914 X). Auch setzt S. für die Mitte der Finsternis diejenige Zeit an, die sich durch Anbringung der Längendifferenz an die in Greenwicher Zeit angegebene wahre ekliptische Konjunktion ergibt, ohne zu bedenken, daß außer der geographischen Länge noch andere Faktoren zu berücksichtigen sind. In Wirklichkeit war nämlich die Mitte der Finsternis, d. h. die Maximalphase der Bedeckung, in Babylon um 10 Uhr 12 Min., in Sura also $10^1/_4$ Uhr. Drittens beachtet S. nicht, daß man im Jahre 219 gar nicht im Stande war, die Zeit bis auf zehntel Minuten genau anzugeben, und man immer nur ganz rohe Angaben nach Bruchteilen der Stunde gemacht hat. Es ist deshalb gar nicht zu verstehen, aus welchem Grunde die jüdischen Weisen den Moled Nissan des Jahres 219 gerade um 10 Uhr 37·1 Min. angenommen haben sollen, da sie ihn einige Minuten vorher oder nachher ebenfalls mit der Finsternis in Einklang gebracht hätten. Sehr unwahrscheinlich klingt auch die Tatsache, daß die kleine Stadt Sura zum Ausgangsmeridian gewählt worden sei, zu einer Zeit, als noch Jerusalem der Sitz des Patriarchats war. Wenn S. seine von dem Referenten aus den angeführten Gründen kaum zu akzeptierende Hypothese weiter dazu benutzt, die von

Ben Meir vorgeschlagene Verbesserung des durch Rechnung gefundenen Moled um 642 Teile = 35 Min. 40 Sek. mit der Längendifferenz Jerusalem-Sura, welche diesem Betrage nahezu gleichkommt, zu erklären, so erscheint das wenig plausibel, da es doch viel näher liegt, diese 642 Teile mit dem Moled Nissan des Schöpfungsjahres in Zusammenhang zu bringen, der an einem Mittwoch morgens $3\frac{642}{1080}$ Uhr stattgefunden hat.

Straßburg. B. Cohn.

Unberechtigter Nachdruck aus dem Inhalt dieser Zeitschrift ist untersagt.

Für die Redaktion verantwortlich: Dr. M. BRANN in Breslau.

Druck von Adolf Alkalay & Sohn in Preßburg.

An die Mitglieder unserer Gesellschaft.

Das vorliegende Heft ist beim Ausbruch des Krieges im Satz bereits vollendet gewesen und erscheint darum in der Form und dem Umfange, die damals in Aussicht genommen waren. Angesichts der außerordentlichen Weltbegebenheiten, unter deren Eindruck wir leben, glauben wir jedoch der Zustimmung der großen Mehrheit unserer Mitglieder sicher zu sein, wenn wir vorläufig die Mitteilung von Ergebnissen der Sonderforschung im Bereiche unserer Wissenschaft für ruhigere Zeiten zurücklegen. Den Betrieb unserer Zeitschrift aber wollen wir, wenn auch in beschränktem Maße, aufrecht erhalten und bis dahin vornehmlich solche Abhandlungen veröffentlichen, die für einen weiteren Leserkreis unter unsern Mitgliedern Interesse haben dürften.

Wenn, wie wir sehnlichst hoffen, die Wahrheit und Gerechtigkeit unserer Sache in absehbarer Frist zu endgültigem Siege gelangt, werden wir rüstig und unverdrossen die Arbeiten des Friedens wieder aufnehmen. Gott schütze unser teures Vaterland!

M. Philippson. ***M. Brann.***

Christliche Talmudforschung.

Zweiter Artikel.

Von V. Aptowitzer.

Von O. Holtzmanns Mischnaausgabe[1]) sind weitere vier Hefte erschienen: Challa[2]), Joma[3]), Baba Kamma[4]), Middoth[5]); bearbeitet von Albrecht, Meinhold, Windfuhr und Holtzmann.

Diese Hefte unterscheiden sich vorteilhaft von den ersten beiden Lieferungen der Holtzmannschen Ausgabe, die schon früher in dieser Monatsschrift besprochen wurden[6]). Sie sind keine politisch-religiösen Tendenz- und Hetzschriften. In Meinholds Kommentar verrät sich wohl eine den Rabbinen feindselige Stimmung, aber er hat sich von ihr nicht zu Beschimpfungen und bewußten Entstellungen hinreißen lassen. Auch in Windfuhrs Kommentar

[1]) Die Mischna. Text, Übersetzung und ausführliche Erklärung. Mit eingehenden geschichtlichen und sprachlichen Einleitungen und textkritischen Anhängen. Herausgegeben von Prof. D. Dr. G. Beer-Heidelberg und Prof. D. O. Holtzmann-Gießen. Verlag von Alfred Töpelmann in Gießen.

[2]) Challa (Teighebe). Text, Übersetzung und Erklärung nebst einem textkritischen Anhang. Von Dr. Karl Albrecht, Prof. in Oldenburg i. Gr. 1913. Mk. 2,40.

[3]) Joma (Der Versöhnungstag). Text, Übersetzung und Erklärung nebst einem textkritischen Anhang. Von D. Johannes Meinhold, o. Prof. d. Theologie an der Univ. Bonn. 1913. Mk. 4,30.

[4]) Baba Kamma (»Erste Pforte« des Zivilrechts). Text, Übersetzung und Erklärung nebst einem textkritischen Anhang. Von Walter Windfuhr, Pastor an St. Catharinen in Hamburg. 1913. Mk. 4,80.

[5]) Middoth (Von den Maßen des Tempels). Text, Übersetzung und Erklärung nebst einem textkritischen Anhang. Von D. Oskar Holtzmann, a. o. Prof. d. Theologie an der Univ. Gießen. 1913. Mk. 6,—.

[6]) Jahrgang 1913, S. 11—23; 129—152; 273—283.

finden sich häufig spitze Bemerkungen gegen die Rabbinen, aber bewußte Verletzung der Objektivität kann man auch ihm nicht immer vorwerfen. Die verhältnismäßig harmlosen Anrempelungen erklären sich bloß aus seiner absoluten Verständnislosigkeit für juristische Art und Methode und seiner ebenso absoluten Unkenntnis der Rechtsliteratur. In Albrechts Kommentar findet sich kein einziges Wort, aus dem man erkennen könnte, daß der Verfasser ein protestantischer Theologe ist. In ihm ist auch die, wenn ich so sagen darf, subjektive Objektivität durchgeführt. Dasselbe ist auch in Holtzmanns Kommentar der Fall. Er schenkt zwar in der Regel den Angaben des Josephus mehr Glauben als denen der Mischna, aber da dies nicht ohne Kritik geschieht und er zuweilen auch der Mischna gegen Josephus Recht gibt, so ist man nicht berechtigt, seine Vorliebe für Josephus aus bloßem Vorurteil gegen die Rabbinen zu erklären, sondern man darf sie für seine wissenschaftliche Überzeugung halten. Ob diese Überzeugung selbst richtig ist, ist eine andere Frage.

Die vorliegenden Mischnaübersetzungen gehören also in das Gebiet der Wissenschaft und können von rein wissenschaftlichem Standpunkte aus beurteilt werden. Es handelt sich daher nur darum, sie auf ihren wissenschaftlichen Wert zu prüfen. Das Resultat dieser Prüfung lautet nun: an diesen Mischnaübersetzungen ist manches anzuerkennen und vieles zu tadeln.

Zunächst die Texte. In den textkritischen Anhängen geben unsere Übersetzer die Vorlagen an, die sie für ihre Texte benützt haben. Da ist die Rede von der editio princeps, ed. Lowe, den Talmudausgaben von Strack und von Goldschmidt und von einigen Handschriften. Die gangbaren Mischnaausgaben werden mit keiner Silbe erwähnt. Also gerade der Text, der für alle Welt maßgebend ist, kommt für unsere Herausgeber gar nicht in Betracht. Das ist doch recht sonderbar.

Die Herausgeber haben sich aber auch nicht damit begnügt, eine einzige dieser Vorlagen abzudrucken, sondern sie haben ihre Texte »hergestellt« und »gewonnen«, d. h. aus mehreren Vorlagen zusammengestückelt. Das ist noch sonderbarer. Eine »Gewinnung«, d. h. eklektische Herstellung des Mischnatextes wäre auch für den ein gewagtes Unternehmen, der mit der Sprache der tannaitischen Quellen aufs innigste vertraut ist und das gesamte talmudische Schrifttum gründlich beherrscht. Umso gefährlicher ist ein solches Unterfangen für Anfänger auf talmudischem Gebiete, die nur mit Hilfe des Wörterbuches und der Grammatik einen neuhebräischen Text entziffern können, und deren Horizont inbezug auf Sachkenntnis nicht über den gerade behandelten Text hinausreicht.

Und noch mehr. Bei eklektischen Textherstellungen muß, wie es auch allgemein geschieht, für jede Abweichung vom Haupttext die Begründung oder doch mindestens die Quelle angegeben werden. Dies haben unsere Herausgeber unterlassen. Haben sie ja — mit Ausnahme von Meinhold, der die editio princeps zu seinem Haupttext gemacht hat — auch unterlassen anzugeben, welche Vorlage die Basis ihrer Texte bildet, und sie lassen uns sogar darüber in Unklarheit, ob sie überhaupt eine Vorlage als Grundtext gewählt haben, so daß man von keinem Wort in ihren Texten weiß, aus welcher Vorlage es stammt. Und wenn man dies wissen wollte, müßte man alle von den Herausgebern benützten größtenteils sehr seltenen und schwer zugänglichen Quellen untersuchen. Daher haftet ihren Texten der Charakter des Ungewissen, Unsicheren und Zweifelhaften an.

Hätten die Herausgeber den Text der gangbaren Ausgaben abgedruckt und zu ihm die Varianten aus den anderen Quellen mitgeteilt, so wäre dies das einzig richtige Vorgehen gewesen, und ihre Texte wären dann auch für andere als christliche Laien und protestantische Theologiestudenten von Nutzen. Bei dem von den Herausgebern

gewählten Verfahren aber ist selbst der Nutzen der textkritischen Anhänge ein höchst geringer, da man nicht weiß an welchem Text sie orientiert sind, oder richtiger: da sie sich überhaupt nicht auf einen bestimmt fixierten und allgemein bekannten Text beziehen.

Was die Übersetzungen betrifft, so sind sie zwar nicht fehlerfrei, aber im allgemeinen korrekt. Sie sind weder sklavisch buchstäblich noch allzu frei. Nur Meinhold bietet oft weniger Übersetzung als Paraphrase, was ihm manchen Fehler eingebracht hat. Ich habe einmal inbezug auf eine gute Mischnaübersetzung eines christlichen Gelehrten geschrieben:[1] »Bewährten Führern zu folgen und sicher zu gehen, ist ehrlicher und verdienstlicher als jene großtuerische Selbständigkeit, die in ihrer Hilflosigkeit auf Schritt und Tritt stolpert.« Diesem Grundsatz sind unsere Übersetzer gefolgt und haben die älteren Übersetzungen fleißig benützt. Diesem Umstande verdanken sie die halbwegs befriedigende Exaktheit ihrer Übersetzungen. Wären sie in Befolgung dieser Wahrheit konsequenter gewesen, so hätten sie sich so manche Unrichtigkeit erspart.

Dasselbe gilt auch von den Kommentaren. Sie folgen den kompetenten Erklärern und sind daher im großen und ganzen richtig. Versuche, sich selbständig zu machen und eigene Wege zu gehen, sind unglücklich ausgefallen. Solche Versuche sind besonders zahlreich in Windfuhrs Kommentar zu Baba kamma, daher die zahlreichen Fehler und schweren Schnitzer in diesem Kommentar.

Ein schwerer Fehler ist allen Kommentaren gemeinsam: die Kritik. Da sind sie die guten alten Bekannten alle, die Zerreißungen des Zusammenhanges, die späteren und spätesten Zusätze, die Einschübe und dergleichen aus dem Haushaltungswortschatz der Bibelkritik herübergenommenen schönen Termini. Unsere Kommentatoren haben keine Vorstellung von dem Aufbau der Mischna und behandeln sie

[1] WZKM. XXV. S. 117.

wie einen nach streng vorgeschriebener Disposition ausgearbeiteten Schüleraufsatz. Dazu kommen noch lokale Mißverständnisse und — etwas Willkür. Am ärgsten treibt es Windfuhr, der blindlings darauf los kritisiert, ohne zu bemerken, daß seine Kritik nur die Zahl seiner eigenen Schnitzer vermehrt.

In den Einleitungen behandeln die Verfasser: Name und Stellung des Traktates innerhalb der Mischna. Alter und Entstehung des Traktates, Inhalt und Komposition. Albrecht erzählt auch kurz die »Geschichte der Challa«, und Meinhold behandelt ausführlich die Quellen des Traktates Joma und die »Geschichte des Versöhnungstages.« Beider Ausführungen beruhen auf den veralteten Dogmen der Bibelkritik, sind also hauptsächlich für diejenigen berechnet, die selbst heute noch an diese Dogmen glauben. Von allgemeinem Interesse ist die ausführliche Einleitung Holtzmanns, besonders durch ihr fünftes Kapitel »Der Traktat Middoth und Josephus«, eine Gegenüberstellung und Prüfung der Überlieferung der Mischna und der Erzählungen des Josephus. Diese Abhandlung ist auch für den wichtig, der, im Gegensatz zum Verfasser, den Nachrichten der Rabbinen — schon deshalb, weil sie nicht zum Fenster hinaus mitgeteilt wurden — mehr Glauben schenkt als den Angaben des Josephus. (Die Einzelbemerkungen zu den Übersetzungen folgen in einem der nächsten Hefte).

Im Zusammenhang mit den Mischnaübersetzungen ist ein Buch zu erwähnen, das von ihnen oft angeführt wird und mit Gewinn benützt wurde. Es ist K. Albrechts Neuhebräische Grammatik auf Grund der Mischna.[1])

»Gründliches Studium der nachbiblischen jüdischen

[1]) Neuhebräische Grammatik auf Grund der Mischna. Bearbeitet von Dr. phil. K. Albrecht, Professor in Oldenburg. München 1913. Oskar Beck. [Clavis linguarum semiticarum edidit Hermann L. Strack pars V.]

Literatur, vor allem der Mischna, der Tosephta, der Midraschim, ist auch für den christlichen Theologen von höchstem Werte; es ist nur möglich, wenn man die von der bh vielfach abweichende nh Sprache kennt« — bemerkt mit Recht der Verfasser. Da aber — wie der Verfasser meint — die Vorarbeiten auf diesem Gebiete »philologisch unzulänglich und veraltet«, teils auch vergriffen sind, hat Albrecht eine neue Grammatik geschrieben. In der Tat für Anfänger ein nützlicher Leitfaden. Leider aber ist der Wert des Büchleins wegen seiner zahlreichen Unrichtigkeiten und schweren Fehler stark beeinträchtigt. Eine Neubearbeitung, u. zw. so rasch als möglich, ist dringend geboten, damit die Fehler nicht in andere Werke übergehen und sich einbürgern.

S. **8.** Mischnisch טבל hat mit bh. תבל nichts zu tun. — פלגס Parah I 3 ist das griechische πάλλαξ »m a n n b a r« nicht »Kebsweib«! — מדרס Tretung hat mit מדרש Forschung nichts zu tun; es sei denn, daß man an eine Forschung denkt, die eine Mißhandlung des Zuerforschenden ist. S. **11.** אבטולמוס ist nicht Ptolemaeus, sondern Εὐπόλεμος. Ptolemaeus ist nh. תלמי. — S. **13.** Die Differenzierung in den Abschnitten α und β ist willkürlich. Die traditionelle Aussprache lautet: קַרְטָסִים, פַּלְטוֹרִין, נַרְדוֹם. — S. **24.** מעין הטובה Ber. IX 9 heißt nicht: »ohne Rücksicht auf das Gute«, sondern: entsprechend dem Guten. — S. **25.** »unrein« ist nicht טָמְאָה, sondern טֻמְאָה. — S. **29.** Baba kamma IX 10 אי אתה ist nicht »sinnlos«, sondern die richtige Form. Dagegen ist die Lesart der ed. Lowe שאתה falsch. — S. **30.** Chullin IX, 1 השוחט nicht »der Schlachter«, sondern: »wenn jemand schlachtet«. — S. **31.** Die Übersetzung von Sukkah IV 8 »כיצד מלמד wie lernt man?« ist ein schweres Mißverständnis. Zu übersetzen: »כיצד wieso? מלמד das lehrt:«. — S. **32.** שנכרת הגיד nicht »verschnitten in bezug auf das Glied«, sondern: wenn das Glied abgeschnitten ist«. — סבור nicht »Es herrschte der Glaube« sondern:

er meinte. — S. **33.** Übersetzung von Aboda sara III 7 ist falsch. Es muß übersetzt werden: Es geschah in Zidon bei einem Baume, den man verehrte, daß . . . — Die Ausführung über שֶׁ ist verfehlt. Die angeführten Sätze sind mit »daß, weil« zu übersetzen. — S. **34.** Die Erklärung von Sebachim IV 2 ist falsch. Das richtige bei Cohn z. St. Oder: ש = ו wie Bezah I 2. — S. **39.** אֲזוּנָה ist unmöglich. Richtig: אָזוֹנָה. — S. **40.** יהי רצון nicht »möchte doch«, sondern: es sei der Wille [vor Gott]. — Abodah sara III 4 ist keine Frage. Es heißt im Text: אי אתה. — S. **41.** יָפִי ist ein Monstrum. Im Text richtig: יָפֶה. — S. **42.** טוּמְאָה ist unmöglich. Lies: טוּמְאָה Verunreinigung. — S. **44.** Gittin III 3 »קָיָם שהוא daß er lebt« liest Albrecht קַיָּם und übersetzt: »daß er bestätigt hat«! — S. **46.** Chullin I 7 bedeutet כל מקום nicht »so lange«, sondern: in allen Fällen. — S. **47.** קרבו nicht »brachte man dar«, sondern: wurden dargebracht. — S. **48.** Abschnitt f beruht auf einem Mißverständnis. מאחר bedeutet nämlich nicht »zur Zeit«, sondern: da, nachdem (kausal). Dasselbe Mißverständnis auch S. 49 in der Auffassung von Jeb. VII 3. — S. **50.** Ber. VIII 7 spricht nicht vom »Segen«, sondern vom Tischgebet. — S. **51.** Ber. I 3 כדי היית לחוב בעצמך »du hast es verdient, Unglück über dich zu bringen« zitiert Albrecht ohne כדי und übersetzt: »Du bist durch dich in Schuld gewesen«! — Mak. koth I 4 את עצמן nicht »sich selbst« sondern »sie selbst«. — S. **52.** »BM 2,1 übersetze: Dies sind seine Funde, und diese ist er verpflichtet ausrufen zu lassen; 10,1: Und sie schauen: Dies sind die Steine, die geeignet waren«. Natürlich darf man diese Stellen nicht so übersetzen, wenn sie einen Sinn haben sollen. אלו ist in diesen Stellen Fragepronomen. — S. **57.** Segals Regeln über den adjektivischen Gebrauch von של sind ganz unrichtig. Vgl. z. B. Kethubboth III 4, IV 1, VI 1, IX 1 und 4, Ned. X 1, Jeb. I 1 und VIII 1. Wie aber הבנים שלו Jeb. VIII 2 einen »ab-

geleiteten bildlichen Sinn haben« kann, ist absolut unbegreiflich. — S. **63.** דופן heißt: Wand, Seite, nicht »Neugeburt«!! Der Terminus lautet יוצא דופן Seitengeburt (bei Anwendung des Kaiserschnittes). — Ein Nomen כריסה gibt es nicht; Rosch ha-Schana II 8 ist ה in כריסה Suffix: ihr Bauch: Das Nomen ist כרס. — S. **66.** ארוסה bedeutet: Verlobte, nicht »Kette«! Wie Albrecht zu diesem Unsinn gekommen ist, ist ein Rätsel. — S. **91.** »Ausdruck des Genetivs. Häufig wird שֶׁ, der scheinbare Nominativ des Relativpronomens mit לְ verbunden, um »(an)gehören« auszudrücken, z. B. AZ 2, אלו דברים שֶׁלַגוים diese Gegenstände, die den Heiden gehören = diese G. der Heiden.« Dies und was dann daraus gefolgert wird, ist unrichtig. Schreibungen wie שלגוים sind bloß Überreste der alten Orthographie, die של immer mit dem folgenden Wort verbindet. Vgl. z. B. Mischna, ed. Lowe, Responsen der Geonim, ed. Harkavy. Resp. d. G., ed. Ginzberg, und andere Genisatexte. — S. **99.** Sab. VIII 3. פרשה קטנה שבתפילין übersetzt Albrecht: die kleinste Parasche in den Gebeten!! — Maaßer Scheni III 8 ist falsch zitiert und falsch übersetzt. — Sab. XI 6 הזורק ונזכר nicht »der Werfende und sich Erinnernde«, sondern: »wenn jemand wirft und sich erinnert . . .« — S. **105.** Nicht וַיָּצָא sondern וַיֵּצֵא.

Die Belegstellen werden oft so angeführt, daß sie mehr enthalten als für den eigentlichen Beleg nötig ist aber nicht so viel, daß man den Inhalt der Stelle erkennen könnte. Dadurch entstehen Sätze von komischer Wirkung. So: »Aber wenn er sie verköstigen muß, dürfen sie nicht essen« (S. 37); »Und wenn er ein angesehener Mann ist, so soll dieser nicht baden«. (S. 37); »Auch wenn das Haus Schammai es gesagt hat, so hat es doch nicht gesagt« (S. 40); »Als noch nicht drei, die im Lande Israel waren, ausgewählt waren, waren die drei nicht« (S. 49).

Nicht erkannte biblische Wörter sind: מזג (S. 7), ולד

(S. 9), ורד, כרוז[1]), ניטון[2]) (S. 10), כבר[3]) (S. 28), עליל (S. 31), צחנה (S. 62), חמש (S. 63), נפה, ערשה (S. 64), כשיל, סכין (S. 69), נדבך (S. 73), מקח, מדרש (S. 74), מאפה, מסור, מקשה (S. 75), פשתן, בני יונה (S. 80).

[1]) Dan. 3, 4: וּכָרוֹזָא. Nh. also: כָּרוֹז, nicht בַּרוֹז.

[2]) bh.: גמא, אגם, אגמון.

[3]) Daher falsch: כבַּר.

Eine unbekannte jüdische Sekte.

Von **Louis Ginzberg.**

(Fortsetzung.)

Zum ersten Male ist משיח erwähnt in 2, 12, wo gesagt wird, daß »Gott durch den Messias seinen heiligen Geist, den Geist der Wahrheit, den Auserwählten kundtat« (ויודיעם ביד משיחו רוח קדשו והוא אמת[1]. Wie schon z. St. bemerkt worden ist, muß aber an dieser Stelle משיחָו »seine Gesalbten« gelesen werden, und unsere Schrift versteht darunter die Väter, die Träger der göttlichen Offenbarung während der vielen Geschlechter, welche der mosaischen Zeit vorangingen. Der Zusammenhang, in dem diese Stelle vorkommt, läßt an der Richtigkeit unserer Auffassung keinen Zweifel aufkommen. Der ganze Abschnitt[2]) handelt nun davon, daß Gott sogar in den Zeiten der Heimsuchungen — Sintflut, Zerstreuung der Turmerbauer u. dgl. m. — die Welt nicht ganz zerstörte, sondern einige Auserwählte übrig ließ und ihnen die Wahrheit kundtat.

Sehr zweifelhaft ist auch, ob 6, 1 unter משיחו der Messias zu verstehen sei. Viel wahrscheinlicher ist es, daß mit dem heiligen Gesalbten der Hohepriester Zadok (5, 5) gemeint sei, der nach der Ansicht unserer Schrift der Restaurator der Thorah unter Joschijahu war. Sie

---

[1]) Die letzten beiden Worte sind nicht etwa, wie man leicht geneigt wäre anzunehmen, Glosse zu רוח קדשו, sondern enthalten eine emphatische Betonung desselben, mit Rücksicht auf ואת אשר שנא התעה der folgenden Zeile; vgl. ganz ähnlich 20, 12 והוא ברית וגו׳, das ברית ואמנה hervorhebt.

[2]) Vgl. oben S. 238.

geißelt daher die Sünder mit den Worten: »Und während der Periode[1]) der Verwüstung des Landes erhoben sich die Grenzverrücker und führten Israel irre, so daß das Land verwüstet wurde. Denn sie predigten Aufstand gegen die durch Moses, sowie durch seinen heiligen Gesalbten gegebenen Gesetze Gottes« ובקץ חרבן הארץ עמדו מסיגי הגבול ויתעו את ישראל ותּשּׁם הארץ כי דברו סרה על בצית אל ביד משה וגם במשיחו הקדוש, [הקדוש[2])]. Ein tannaitischer Ausspruch (Sifre Deut. 48; Midr. Tann. 43) lautet: »Wäre nicht die Tätigkeit Schafans[3]) gewesen (II Könige XXII, 12), zur Zeit des Joschijahu, dann wäre die Thorah Israel verloren gegangen.« Unsere Schrift spricht daher mit vollem Rechte von dem Restaurator der Thorah unter Joschijahu, den sie freilich im Gegensatz zu den Rabbinen[3]) mit dem damaligen Hohenpriester identifiziert, als dem »heiligen Gesalbten, durch den die Gesetze Gottes gegeben wurden«, denn ohne ihn wäre die Offenbarung durch Moses vergebens gewesen. Man merke jedoch, daß unsere Schrift »von den Gesetzen Gottes durch Moses und auch durch seinen Gesalbten« spricht, aber nicht »von den Gesetzen Gottes durch Moses und seinen Gesalbten«. Das וגם »und auch« drückt den Unterschied zwischen diesen beiden aus; die eigentliche Offenbarung geschah durch Moses. Die Bezeichnung des Hohepriesters als משיח hat ihre Parallele nicht allein in der Bibel, sondern auch in der tannaitischen Lite-

[1]) Über diese Bedeutung von קץ, vgl. S. 39 ff. Gemeint ist nicht die Zeit der Tempelzerstörung, sondern die Regierungszeit des Alexander Jannaeus, während welcher Palästina viel zu leiden hatte; vgl. w. unt. Abschnitt VII.

[2]) So Schechter z. St., diese Emendation ist nicht absolut notwendig, ו für Kamez findet sich auch sonst und der Gebrauch desselben geht auf die Aussprache des Kamez als o zurück.

[3]) Vgl. oben den Grund für diese Verherrlichung des Schafan. In den erwähnten tannaitischen Quellen, sowie Sukkah 20a wird übrigens Ähnliches von Esra und anderen großen Männern behauptet.

ratur, so z. B. Mischnah Hor. II — acht Mal! —, Tos. Scheb. I, 6 und an vielen andern Orten, obwohl zur Abfassungszeit der Mischnah[1]) die eschatologische Verwendung dieses Wortes sicher weit verbreitet war. Es wäre auch daran zu erinnern, daß nach der rabbinischen Tradition[2]) mit Ausnahme von Aharon und seinen Söhnen Zadok der einzige Hohepriester war, der gesalbt wurde, so daß die Bezeichnung desselben als »des Gesalbten«, משיח, ihren guten Grund hätte. Allerdings scheinen die Rabbinen von Zadok, dem Hohepriester unter David[3]), zu sprechen, während unsere Schrift einen andern[4]) Zadok zu verherrlichen sucht, aber es liegt in der Natur der Legende ihre Lieblinge reichlich zu beschenken, und unserer Schrift mag eine Legende zu Grunde liegen, welche dem zweiten Zadok gab, was eigentlich dem ersten gehörte. Eine andere Möglichkeit ist, daß an dieser Stelle von »den Gesetzen, die Gott durch Moses und Aharon gab«, die Rede ist; letzterer wird schon in der Bibel (Ps. CVI, 16) »der Heilige des Herrn« und in der rabbinischen Literatur[5]) »der Gesalbte Gottes« משיח יי genannt, eine sehr passende Bezeichnung für den, der zuerst mit dem heiligen Öle gesalbt wurde. Die Mitwirkung Aharons bei der Offenbarung des Gesetzes wird an zahlreichen

[1]) Es ist wohl reiner Zufall, daß in der Mischnah משיח in seiner eschatologischen Bedeutung nicht vorkommt; die urchristlichen Schriften und die sonstige tannaitische Literatur bezeugen die Verbreitung des Ausdrucks im mischnischen Zeitalter.

[2]) Pirke Rabbenu ha-Kadosch, ed. Grünhut, XI, 88.

[3]) Diese Tradition will nur sagen, daß, als die hohepriesterliche Würde der Familie Itamar weggenommen und der Familie Eliëser gegeben wurde, der erste dieser Familie angehörige Hohepriester Zadok gesalbt wurde.

[4]) Vgl oben S. 28. Zu dem dort Bemerkten über die Gleichung חלקיה = צדוק, vgl. auch Smend, Weisheit . . . Sirach S. 493 und weiter unten.

[5]) Midrasch Tehillim II, 25 ed. Buber. Daselbst wird Ps. II, 2 auf Korachs Erhebung gegen Aharon bezogen.

Stellen des Pentateuchs vorausgesetzt[1]) so daß die Worte כי דברו סרה על מצות אל ביד משה וגם במשיחו הקודש sich ganz ungezwungen erklären ließen. Aber wollte man auch diese Stelle so auffassen[2]), daß hier den Sündern nachgesagt wird, »daß sie Aufstand gegen die Gesetze Gottes und gegen seinen heiligen Messias predigten«, so folgt noch lange nicht daraus, daß der von der Sekte erwartete Messias eine Persönlichkeit sei, die schon einmal in der Geschichte Israels tätig war und am Ende der Zeiten in ihrer vollen Glorie erscheinen werde[3]). Unsere Schrift wirft den Gegnern nur vor, daß sie durch ihre Irrlehren Israel zum Aufstand gegen den Messias verleiten, sei es, daß sie den Glauben an ihn gänzlich leugnen, oder seine Tätigkeit anders als diese Sekte auffassen. Einen ganz ähnlichen Vorwurf erhebt das Buch Henoch (CVIII, 6) gegen »die Sünder, die Lästerer . . ., die Böses tun und alles verändern, was Gott durch den Mund der Propheten über die

[1]) An dreizehn Stellen des Pentateuchs findet sich die Formel וידבר ה' אל משה ואל אהרן — bezw. ויאמר —, das freilich nach Ansicht mancher Tannaim — Torat Kohanim Anfang und Parallelstellen — nur bedeutet, daß Gott Moses beauftragte die Offenbarungen Aharon mitzuteilen, aber nicht, daß dieser selbst der Offenbarung teilhaftig wurde. Vgl. jedoch Friedmann zur Mechilta, Anfang.

[2]) Diese Auffassung bietet eine große Schwierigkeit, da man dann erwarten würde על משיחו und nicht במשיחו, wie unser Text hat. Die Möglichkeit der Konstruktion von דבר סרה mit ב' zugegeben — in der Bibel על bezw. אל! — ist es doch höchst auffallend, daß in einem und demselben Satze על mit ב' abwechselt.

[3]) Vgl. übrigens Sanh. 98b, wonach der Messias eine Person sein wird, der schon bei ihrer ersten Erscheinung eine bedeutende Rolle im Leben Israels spielte. In meiner Haggada bei den Kirchenvätern und in der Apokr. Lit. S. 5 erklärte ich von diesem Gesichtspunkte aus den Gebrauch von »revelari« mit Bezug auf die Erscheinung des Messias. »Der verborgene Messias« משיח הנחבא, Midr. Tehillim XXI, hat dagegen seinen Ursprung in der Vorstellung, daß derselbe kurz nach seinem Auftreten »verschwinden« wird, um dann wieder zu erscheinen, vgl. Pesikta, V, 49 b, ed. Buber, und Parallelstellen.

zukünftigen Dinge verkündet.« Angesichts dieser Henochstelle wäre man sogar geneigt במשיחו »seine Gesalbten« zu lesen, indem den Verführern vorgeworfen wird, daß sie Aufstand predigen gegen die Gesetze Gottes, offenbart durch Moses und seine »heiligen Gesalbten«, d. h. die Propheten. Der Gebrauch von משיח zur Bezeichnung der Propheten ist zwar sonst nicht nachweisbar, aber da unsere Schrift und die Rabbinen »die Väter« mit diesem Ehrentitel bezeichnen, wie oben nachgewiesen worden ist, so liegt absolut kein Grund vor, warum nicht auch den Propheten diese Ehrenbezeichnung beigelegt werden sollte.[1]) Demnach ist sogar die Möglichkeit, daß משיחו auf den vorhergenannten Moses sich bezieht, zu erwägen.

Die erste sichere Erwähnung des Messias ist die Stelle 12, 23, wo die Gemeindeordnung mit den Worten eingeleitet wird: »Folgendes ist die Gemeindeordnung, nach welcher sie wandeln sollen während der Periode der Schlechtigkeit bis zum Erscheinen des Messias Aharons und Israels«. וזה סרך מושב ה'מ'ח'נ'ה' ל'ה'תהלך' ב'[2]קץ הרשעה עד עמוד משיח אהרן וישראל. Eine ganz ähnliche Phrase findet sich 6, 10, wo mit Bezug auf die vom Stifter der Sekte (מחוקק) gegebenen Bestimmungen gesagt wird, »daß man nach ihnen wandeln müsse, während der ganzen Periode der Schlechtigkeit, bis zum Erscheinen desjenigen, welcher das Wahre lehren wird am Ende der Tage, aber ohne sie — diese Gesetzbestimmungen — wird man nichts erreichen« להתהלך במה בכל קץ הרשע וזולתם לא ישיגו עד עמד יורה הצדק באחרית

[1]) Wie oben bemerkt worden ist, entspricht משיחו in נביאיך 2, 12 in Nehem. 9, 30, so daß diese Stelle als Beweis für משיח = נביא angeführt werden kann. Im Mittelalter wird משיח auch mit Bezug auf große Gelehrte gebraucht, z. B. Maimonides in אגרות קנאות, ed. Leipzig, Anfang.

[2]) Die mit Strichen versehenen Buchstaben sind in der Handschrift unlesbar und von mir ergänzt, vgl. S. 119.

היצים. Die Ähnlichkeit zwischen diesen beiden Stellen veranlaßte die irrige Meinung, als wäre der Messias identisch mit dem Lehrer des Wahren. Diese Identifizierung war nur möglich, weil man den parallelen Gebrauch dieser beiden Ausdrücke in der talmudischen Literatur gänzlich unberücksichtigt ließ.

Die Tannaim und Amoraim[1]), wenn sie die unbeschränkte Fortdauer einer Sache ausdrücken wollen, gebrauchen die Worte: »Dies wird so bleiben bis der Sohn Davids kommen wird« (עד שיבוא בן דוד[2], und dies sagt natürlich nichts anders aus, als die in unserer Schrift gebrauchte Phrase עד עמוד משיח »bis zum Erscheinen des Messias«. Wenn aber eine bestimmte Ansicht bezüglich streitiger Gesetzfragen als autoritativ erklärt werden sollte, dann werden im Talmud, wie oben näher ausgeführt worden ist, die Worte Hoseas עד יבוא ויורה צדק gebraucht, wofür unsere Schrift[3]) עד עמד יורה הצדק sagt. Der Talmud und unsere Schrift verstehen eben unter יורה צדק keinen Anderen als den Propheten Elijahu, der als Vorläufer des Messias allen Meinungsverschiedenheiten ein Ende machen wird.

In 6, 11 wo von der Autorität des, מחוקק die Rede ist, wird daher mit gutem Grunde der Ausdruck עד עמד יורה הצדק gebraucht, bis zum Erscheinen Elijahus bleibt der מחוקק die höchste Autorität; in 12, 23, dagegen wo die unbegrenzte Fortdauer der Gemeindeordnung hervorgehoben werden sollte, wird ganz passend עד עמוד משיח gesagt.

---

[1]) Jer. Chag. II, 77 d; Babli Sotah 48 b und Ab. R. Nathan 103, ed. Schechter. Vgl. auch die Baraitha Erub. 43a הריני נזיר ביום שבן דוד בא' »am Tage, an dem der Sohn Davids erscheinen wird, werde ich Nasiräer werden«, d. h. »am jüngsten Tage«, aber nicht solange die jetzige Ordnung der Dinge existiert.

[2]) Bekanntlich = משיח בן דוד »der Messias«.

[3]) Für יבוא gebraucht unsere Schrift עמד und für צדק schreibt sie הצדק, vgl. über diese Varianten oben.

Wie wenig berechtigt man ist, aus der nahen Verwandtschaft dieser beiden Ausdrücke die Identität des משיח mit dem יורה צדק zu folgern, kann man daraus ersehen, daß in den rabbinischen Quellen neben עד שיבוא ב"ד auch עד שיבוא אליהו gebraucht wird, und doch sind אליהו und בן דוד ganz verschiedene Personen. So bemerkt die Toßefta, Sotah XIII, 2 mit Bezug auf Esra II, 63 — (עד עמוד הכהן לאורים[1] — »dies hieße soviel, wie wenn jemand sagt, dies wird so bleiben bis Elijahu kommen wird, oder bis die Toten auferstehen werden«. עד ע' כ' לאורים ותומים כאדם שאומ' לחבירו עד שיבא אליהו או עד שיחיו המתים[2]), während in den Parallelstellen, Jer. Kidd. 65 b und Babli Sotah 48 b בן דוד für אליהו steht. Das Auftreten Elijahus, das Erscheinen des Messias und die Auferstehung der Toten sind die drei wesentlichen Kennzeichen der zukünftigen Ordnung der Dinge; daher die drei Bezeichnungen עד שיבא אליהו, בן דוד, שיחיו המתים für die zukünftige Zeit, wobei es nicht auf diese Begebenheiten selbst ankommt sondern auf das, was den Dreien gemein ist, nämlich die neue Ordnung der Dinge. Daher heißt es auch Seder Olam R. c. XVII: »Elijahu ward verborgen und wird erst bei der Ankunft des Messias wieder erscheinen« נגנז אליהו ולא נראה עד שיבוא מלך המשיח. Nach der allgemein anerkannten

[1]) Ähnlich I Makk. XIV, 41: daß Simon für immer . . . bis ein glaubhafter Prophet erstehen werde, vgl. auch meine Bemerkung in der Jewish Enc. I, 637 s. v. Antiochus über einen ähnlichen Ausdruck in der Megillat Antiochus.

[2]) Dieser Ausdruck findet sich auch Mechilta Ki Tissa I, 104b, Mech. R. S. 161, wo von der Zeit gesprochen wird, die mit der Schöpfung der Welt begann und mit der Auferstehung der Toten endigen wird מיום שברא הקב"ה עולמו עד שיחיו המתים, d. h. während dieser Weltordnung. Höchstwahrscheinlich ist dieser Ausdruck älter als die beiden andern; nach alter Vorstellung gehörte die Tätigkeit Elijahus und des Messias noch zu dieser Welt. Der Ausdruck עד שיחיו המתים findet sich ferner Sifre N. 139; Tanchuma, Buber I, 8; Abot R. Nathan 99, ed. Schechter, und Midrasch Ag., ed. Buber, II, 122.

Tradition[1]) erscheint Elijahu als Vorläufer des Messias, und demnach steht an dieser Stelle עד שיבוא מלך המשיח für die zukünftige Zeit.

* * *

Die Bezeichnung des Messias als des Gesalbten Aharons und Israels kommt zwei Mal im Fragmente[2]) A und zwei Mal[3]) in B vor, so daß wir wohl zu der Annahme berechtigt sind, daß sie zum ursprünglichen Bestandteil der sektiererischen Lehre gehört, obwohl der Sinn derselben sich nicht ohne weiteres bestimmen läßt. Man denkt gewöhnlich an die in den Testamenten der zwölf Patriarchen vorliegende Lehre über die Abstammung des Messias von Levi (= Aharon) und Judah (= Israel). Bei näherer Betrachtung jedoch ergibt sich die Unzulänglichkeit dieser Auffassung, wonach die Sekte einen Priestermessias erwartete, der aber, damit ganz Israel an ihm Teil habe, mütterlicherseits nichtpriesterliches Blut in sich hat und daher als »Messias von Aharon und Israel« bezeichnet wird. Als Stütze für diese Auffassung beruft man sich auf 5, 2—6, wo David, der Stammvater des von den Pharisäern erwarteten Messias wegen seiner Vielweiberei arg getadelt wird. Wir haben jedoch schon oben nachgewiesen, daß unsere Schrift weit davon entfernt ist, David zu den Sündern zu zählen; sie versucht vielmehr Davids Vielweiberei zu entschuldi-

[1]) Nicht allein in den urchristlichen Schriften, sondern auch im Talmud Erub. 43, wird das Erscheinen Eljiahus vor dem Messias ohne weiteres vorausgesetzt. Nebenbei sei hier bemerkt, daß Maimonides Melachim XII, 2 auf diese Stelle des Seder Olam anspielt, was seinen Kommentatoren sowie Ratner in seinem Kommentar zum Seder Olam entgangen ist.

[2]) 12, 23 und 14, 19, wo vor אהרן וישראל sicher משיח zu ergänzen ist.

[3]) 19, 10; 20, 1; im Gegensatz zu A. hat B. משיח anstatt משוח und an der letzten Stelle מאהרן und nicht אהרן; vgl. ausführlich darüber weiter unten.

gen und erklärt sogar ausdrücklich, daß dieses Königs Lebenswandel ein vorzüglicher gewesen ist. Die Vorstellung ferner, daß der Messias schon durch seine Abstammung Priestertum und Königtum repräsentiere, ist zwar eine sehr natürliche, und die Haggadah[1]) drückt sie in ihrer Behauptung aus, daß David, der Stammvater des Messias, Mirjam, die Schwester Aharons und Moses, zu seinen Ahnen zählte. Dies würde aber nur einen משיח מיהודה ולוי oder im Notfalle[2]) auch einen משיח מלוי ויהודה, wie in den Testamenten erklären, nie aber den משיח אהרן וישראל unserer Schrift. Man kann sich wohl in der deutschen Verfassung einen Passus wie den folgenden denken: »Der deutsche Kaiser muß Deutscher und Preuße sein«, dagegen wäre »Preuße und Deutscher« sinnlos, da ein Preuße eo ipso auch ein Deutscher ist. Ein Aharonide ist ein Israelit erster Ordnung, ein משיח אהרן ist demnach ohne weiteres zugleich ein משי' אה' וישראל, so daß die besondere Hervorhebung, daß der Messias ein »Israelite« sei, lächerlich wäre. Aber abgesehen von diesem Einwande, hat die mütterliche Abstammung nach jüdischem Rechte gar keine Bedeutung[3]), und die Bezeichnung des Messias auf Grund derselben ist kaum denkbar. Allerdings sprechen die Testamente an einigen Stellen[4]) vom Messias als dem Nachkommen Levis und Judahs, aber trotz der allgemein herrschenden Ansicht, wonach schon dem jüdischen Bestandteile dieses Pseud-

[1]) Schon in den tannaitischen Quellen, vgl. Sifre Num. 78 vgl. ferner Sotah 11, b. Exod. R. I, 17. An den beiden letzten Stellen wird besonders hervorgehoben, daß Jochebed, die Frau Amrams, die Stammutter sowohl des priesterlichen als auch des königlichen Hauses war.

[2]) Falls man die gewöhnliche Ansicht über die Messianologie der Testamente akzeptiert, vgl. w. u. im Texte.

[3]) Vgl. Sifra, Lev. XXIV, 10; Lev. R. XXXII, 3 und Tanchuma III, 103, ed. Buber; B. b. 109b.

[4]) Vgl. Volz, Jüdische Eschatologie S. 203 ff. und Charles, Testaments of the XII Patriarchs, besonders seine Bemerkungen zu Reub. VI, Levi VIII; Judah XXIV; Dan V und Jos. XIX.

epigraphs diese Doppelbezeichnung des Messias zugehört, erscheint mir die Sache höchst zweifelhaft. Es ist hier nicht der Ort, die Messianologie der Testamente darzustellen, wir können jedoch nicht umhin auf einige Stellen der Testamente hinzuweisen, die allgemein als Belege für den Priestermessias angeführt werden, die aber bei kritischer Betrachtung anders aufgefaßt werden müssen.

Reub. VI, 7 heißt es: »Denn Levi gab der Herr die Herrschaft und Judah, mit ihm auch mir — Reuben — und Dan und Joseph, daß wir zu Herrschern wurden«. Charles findet hier den Priesterkönig und erklärt demnach die Worte von »und Judah« bis Ende des Satzes als einen »lächerlichen Zusatz«, foolish interpolation. Wie aber in aller Welt, fragen wir, kam jemand auf diesen lächerlichen Einfall, nicht allein Judah, was ja leicht erklärlich ist, sondern auch Reuben, Dan und Joseph hinzuzufügen, falls im ursprünglichen Texte nur Levi stand? In Wirklichkeit aber ist an dieser Stelle überhaupt nicht vom Messias, sondern von ganz etwas anderem die Rede. Es werden nämlich daselbst die Stämme aufgezählt, die bis zum Entstehen des Königtums in Israel die Hegemonie inne hatten. Erst kommt Levi, dessen Söhne Moses und Aharon die ersten Führer Israels waren, dann Judah, der in der Person des Othniel[1]) den ersten Richter stellte,

[1]) In Richter III, 9 als ein Bruder — des Judäers — Kaleb bezeichnet. Auch Ibzan — XII, 8 — wird als ein Bewohner der judäischen Stadt Beth-Lehem bezeichnet; nach der Haggada ist dieser identisch mit Boas, dem Stammvater Davids; vgl. ausführlich darüber meine Haggada bei den Kirchenvätern, erster Teil, S. 10, wo nachgewiesen ist, daß diese Identifizierung auch in christlichen Kreisen bekannt war. Bezüglich des Richter I, 2 erwähnten Juda, dem Gott gebot den ersten Angriff auf die Kanaaniter zu machen, vertritt die Haggada, jüdische wie christliche, — vgl. meine Haggada S. 2 — die Ansicht, daß er mit Othniel identisch ist, der unter anderen auch diesen Namen führte. Josephus scheint eigentümlicherweise den Namen Othniel gar nicht gekannt zu haben, da dieser Richter als Keniazus — קנז, in der Bibel, der Vater Othniels — bei ihm erscheint.

ferner Dan, dem der große Heros der Richterperiode Samson angehörte, und schließlich Joseph, der einflußreichste Stamm während dieser Zeit, dem viele Richter angehörten[1]). Reubenitische Richter werden zwar nirgends in der Bibel erwähnt, aber die Angabe der Testamente beruht wohl auf einer weiter nicht bekannten Haggada[2]), die einen oder mehrere der Richter, deren Stammangehörigkeit nicht angegeben ist, den Reubeniten zuzählt. Möglich auch, daß ein Mißverständnis des griechischen Übersetzers an dieser Stelle vorliegt, indem im hebräischen Original zu lesen war: ולדן וליוסף (3 ולוי נתן המטשלה וליהודה גם לו »und dem Levi gab er Herrschaft und ebenso dem Judah, wie auch Dan und Joseph« ; ein לו für לי machte gegen die Absicht des Verfassers Reuben zum Herrscher. Zu erinnern wäre übrigens auch daran, daß nach der Haggada[4]) Reuben zuerst die

[1]) Abgesehen von Joschua gehören Gideon, Abimelech und Jephtah den Josephstämmen an. Bei Deborah Richter IV, 5 wird die Tatsache hervorgehoben, daß sie im Gebirge Ephraim wohnte, was wahrscheinlich nichts anders heißt, als daß sie zu diesem Stamme gehörte. Vgl. jedoch III, 2 und X, 18.

[2]) Dem um 100 blühenden Tanna R. Eliëser b. Hyrkanos wird die Tradition zugeschrieben: »Alle Stämme, mit Ausnahme von Simon lieferten Richter und Könige«, Sukka 26b. Der apokryphe Midrasch Tadsche versucht die Richtigkeit dieser Behauptung im Einzelnen aus der Bibel nachzuweisen — ed. Epstein S. 23 —, jedoch mit schwachem Erfolg, da weder Gad noch Reuben zu ihrem Rechte kommen. Die Haggada in den Testamenten scheint diese Ehre nur den sechs hervorragenden Stämmen — Reuben, Levi, Juda, Dan, Menasche und Ephraim — zuzuerkennen. In M. Tadsche lies דבורה מאפרים וברק מקדש נפתלי.

[3]) Rethorisch und poetisch für וגם ליהודה.

[4]) Schir ha-Schir. r. IV, 7, wo behauptet wird, daß auf diesen Stamm Simon folgte und dann in der Person Moses Levi. Mit Rücksicht auf die in der vorhergehenden Note erwähnte Haggada bezüglich Simons, die ganz ähnlich auch in den Testamenten — Simon V, 6 — sich findet, ist die Ignorierung Simons an dieser Stelle begreiflich. Vgl. übrigens auch Levi, VIII, 11 ff., wo Moses als der Repräsentant der Herrschaft Levis erscheint.

Hegemonie in Israel hatte, und zwar noch vor dem Auszug aus Ägypten, so daß auch dieser Stamm als ein »herrschender« bezeichnet werden durfte. Eine andere Stelle des Testaments, wo man irrtümlich den Priestermessias zu finden glaubte, ist Reub. VI, 10—12; sie lautet: »Und nahet euch Levi in Demut des Herzens, damit ihr Segen aus seinem Munde empfangt. Er wird nämlich Israel segnen und Judah, denn in ihm hat der Herr auserwählt zu herrschen über alle Völker. Und ihr sollt niederfallen vor seinem Samen, denn er wird für euch sterben in sichtbaren und unsichtbaren Kriegen, und er wird unter euch ein König in Ewigkeit sein«. Charles z. St. bemerkt, daß die sichtbaren und unsichtbaren Kriege die Tätigkeit der Makkabäer bezeichnet, die gegen Israels Feinde auf dem Schlachtfelde fielen, als Priester aber die geistigen Kämpfe Israels führten. Freilich bleibt er uns die Erklärung schuldig, wie man in »geistigen Kämpfen für Israel sterben kann«. Dämonen und böse Geister können wohl Tod bringen, aber nur dann, wenn man ihnen folgt, sobald man aber gegen sie kämpft, ist man des Lebens sicher! Eine Rückübersetzung dieser Sätze ins Hebräische zeigt uns aber zunächst, daß die sichtbaren und unsichtbaren Kriege einem Übersetzungsfehler ihr Dasein verdanken und ferner, daß an dieser Stelle ganz bestimmt vom »Messias aus Judah« die Rede ist. Hebräisch würde dieStelle etwa lauten: ובנפש שפלה תגשו אל לוי לקבל ברכת שפתיו כי הוא יברך ישראל ויהודה אשר בו בחר אלהים להיות מלך על כל הגוים. והשתחוו לפני זרעו כי הוא ימות במלחמות נראות ונפלאות אשר ילחם לנו והוא יהיה מלך לעולם בניכם. In diesen Sätzen werden die Stämme ermahnt, zunächst den Priestern Ehrerbietung zu erweisen, denn der Segen Gottes über Israel und Judah kommt durch ihren Mund, — Num. VI, 23 ff. — und ferner »vor dem Königsstamme Judah niederzufallen«, denn dieser ist bestimmt, über alle Völker — in der messianischen Zeit — zu herrschen, und, weil er bereit ist »in furchtbaren und außerordentlichen Kriegen« für Israel

sein Leben hinzugeben. Ob ἐν αὐτῷ . . . ἐξελέξατο auf den vorhergehenden Λευὶ oder Ἰούδας sich bezieht, läßt sich nicht sagen, da es eine wörtliche Wiedergabe des Hebräischen אשר בו בחר ist und daher die Zweideutigkeit stammt, während das noch durch die Übersetzung durchschimmernde אשר בו anstatt ובו es ganz klar machen, daß Judah, und nicht Levi[1]) »zum König auserwählt sei«. Von Judah, dem kriegerischen Stamme, wird auch mit Recht seine Heldenmütigkeit gerühmt, denn in der Richterperiode, und noch mehr später, war er es hauptsächlich, der Israels Kriege führte. Dem griechischen Übersetzer ist aber das Malheur passiert נְרָאוֹת für נִרְאוֹת zu lesen, daher die »sichtbaren Kriege«, und als Folge dieses Mißverständnisses haben wir die »unsichtbaren« als Übersetzung von נפלאות, was an und für sich möglich wäre[2]), aber nicht an dieser Stelle, wo von den »furchtbaren und außerordentlichen Kämpfen« die Rede ist.

Die Vertreter der Ansicht, wonach der Priestermessias zum jüdischen Bestandteil der Testamente gehört, scheuen sich nicht vor gewaltsamen Textentstellungen, wo die vorliegende Textbeschaffenheit ihrer Ansicht widerspricht. So liest Charles Levi, VIII, 14 ἐν τῷ Ἰούδᾳ gegen die Handschriften, die alle ἐκ τοῦ I. haben, ohne zu bedenken, daß von einem Priestermessias an dieser Stelle schlechterdings nicht die Rede sein kann. »In drei Reiche«, heißt es daselbst, wird dein — Levis — Same geteilt werden . . . Das erste »wird groß sein, ja größer als dieses wird keines sein . . . Das dritte wird mit einem neuen Namen genannt werden,

[1]) Es wäre auch höchst geschmacklos, erst zur Ehrerbietung für Levi zu ermahnen und dann wegen seines messianischen Königtums zur Niederwerfung vor ihm.

[2]) Vgl. Ben Sira III, 21, wo מופלא bezw. פלאות als synonym von מכוסה gebraucht wird; ebenso hat Onkelos Gen. XVIII, 14 und Deut. XVII, 8 כסי »versteckt«, »unsichtbar« für יפלא des Textes. Vgl. ferner Midr. Tannaim 102, oben und ומצא מדרש דברים לקוטים ed. Buber, 28, oben.

denn ein König wird von Judah auferstehen und ein neues Priestertum[1]) schaffen angesichts aller Nationen«[2]). Nun steht nach allgemeiner Annahme das erste Reich für Moses Leitung, des hervorragendsten Nachkommen Levis, weswegen gesagt wird, daß kein größeres Reich sein wird als das erste. Wie aber läßt sich diese Charakteristik des Moses mit der Lehre über den Priestermessias vereinigen, da doch der Messias sicher nicht Moses oder irgend einem anderen Sterblichen nachsteht? Natürlich ist an der Lesart ἐκ τοῦ Ἰούδα festzuhalten, und es wird an dieser Stelle nur hervorgehoben, daß der — judäische! — Messias ein neues Priestertum schaffen wird, womit ganz deutlich die Hasmonäer als Usurpatoren gebrandmarkt werden. Die Herstellung des reinen Priestertums in der messianischen Zeit bildet einen Teil der messianischen Erwartungen unter den Pharisäern, wie weiter unten näher ausgeführt werden wird[3]).

Die besprochenen Stellen der Testamente, wie viele andere, deren Erörterung uns aber zu weit führen würde, zeigen zur Genüge, daß die Vorstellung vom Priestermessias nicht die vorherrschende in diesem Pseudepigraph ist und demnach nicht zu dessen ursprünglichem Bestandteil

---

[1]) Das neue Priestertum ὁ δὲ τρίτος ἐπικληθήσεται αὐτῷ ὄνομα καινόν ist sicher eine Reminiszenz aus Jesaia 62, 2 וקרא לך שם חדש und will nur sagen, daß in Zukunft das Priestertum ein heiligeres und besseres sein wird als das gegenwärtige. Mit der Bezeichnung der Hasmonäer als כהנים לאל עליון hat gegen Charles weder diese Stelle noch Levi XVIII, 2 etwas zu tun.

[2]) Der Grieche hat κατὰ τὸν τύπον τῶν ἐθνῶν, das auf לעיני הגוים zurückgeht, indem er עין im Sinne von τύπος auffaßte, was dieses Wort häufig im nachbiblischen Hebräisch und einige Mal schon in der Bibel bedeutet. Die richtige Übersetzung liegt in der Doublette εἰς πάντα τὰ ἔθνη vor. Charles Vermutung, daß der hebräische Text לבלים hatte, das aber der Grieche als לצלם las, braucht nicht widerlegt zu werden.

[3]) Vgl. S. 412 ff.

gehört[1]). Die größte Wahrscheinlichkeit hat daher die Annahme, daß der Priestermessias eine christliche Schöpfung ist; Christus als Priester ist ein Gegenstand, dem schon der Brief an die Hebräer eine ausführliche Erörterung widmet — V, 1 ff — und es kann uns gar nicht Wunder nehmen, wenn ein christlicher Bearbeiter der Testamente diese ihm von den paulinischen Schriften her bekannte Vorstellung in sie hineintrug. Die Ansprüche Jesu auf den davidischen Thron lassen sich mit der angeblichen davidischen Abstammung Josephs schlechterdings nicht rechtfertigen, falls die Lehre von der Jungfräulichkeit Mariae aufrechterhalten werden sollte. Es war demnach ganz natürlich, daß in manchen christlichen Kreisen sich das Bestreben fühlbar machte, die messianischen Ansprüche Jesu mit der priesterlichen Abkunft Marias[2]) zu begründen, und daher den Priestermessias in die Testamente hineintrug.

Wie es aber auch mit dem Priestermessias der Testamente sich verhalte, ob er dort jüdischer oder christlicher Herkunft sei: eines steht fest, »einen Messias von Levi und Judah« bezw. »von Judah und Levi« kennt dies Pseudepigraph nicht. Entweder sprach die Urschrift, die etwa um die Zeit Johann Hyrkans abgefaßt worden ist, von dem »aus Levi« zu erwartenden Messias, und der Zusatz »aus Judah« stammt aus einer Zeit, in der die Hasmonäer die auf sie gesetzten Erwartungen arg enttäuschten und der alte Glaube an den Sprossen Davids wieder lebendig wurde[3]),

[1]) An einigen Stellen — vgl. das Register bei Charles — wird besonders hervorgehoben, daß Levi größere Bedeutung zukomme als Juda, womit nur gesagt sein soll, daß die geistigen Führer Israels höher stehen als die politischen; das hat mit der Messiasfrage nichts zu tun. Ben Sira vertritt einen ganz ähnlichen Standpunkt.

[2]) Dies wird in den Apokryphen des N. T. häufig erwähnt und das war vielleicht schon Lucas — I, 5 — bekannt.

[3]) Möglich, aber weniger wahrscheinlich ist es, daß »und Juda« von der Hand eines Christen herrührt, der an der gemeinchristlichen Vorstellung von Jesus, dem Nachkommen Davids, festhielt.

oder die Worte »aus Levi« rühren, wie oben ausgeführt worden ist[1]), von einem christlichen Interpolator her, für den Jesus ein Priestermessias, und nicht »der Sprosse Davids« war. Keinesfalls aber dachte irgend jemand daran, den Messias als den Repräsentanten des Priestertums und Königtums[2]) erscheinen zu lassen, er war entweder das eine oder das andere, aber nicht beides; das »und« in der Bezeichnung »Messias aus Levi und Judah« bezw. »Judah und Levi« rührt sicher von der Hand eines Abschreibers her, der gewissenhaft die beiden von ihm benutzten Quellen wiederzugeben suchte.

Aber auch zugegeben, daß zur Blütezeit der Hasmonäer in manchen Kreisen die Hoffnung entstanden wäre, daß es die Bestimmung dieser glorreichen Familie sei, am Ende der Zeiten eine Rolle zu spielen, ähnlich wie sie sie zur Zeit der großen Krisis unter Judas gespielt hat, so wäre es doch höchst befremdend, eine solche Anschauung in unserer Schrift zu finden. Wie man auch über den Ursprung unserer Sekte denken mag, eines steht fest, daß sie sich von jeder Gemeinschaft mit den Machthabern Judahs שרי יהודה (8, 3 ff) lossagten und nicht einmal vom jerusalemischen Tempel etwas wissen wollten. Entweder gehören also die Hasmonäer zu den Verführern des Volkes, für die unsere Sekte nur Haß und Verachtung hat, oder sie datiert erst aus einer Zeit, in der die Hasmonäer zur Bedeutungslosigkeit herabgesunken waren. In dem einen wie dem andern Falle ist ein »Priestermessias« mit den Hasmonäern als Hintergrund ganz ausgeschlossen. In ihrer Blütezeit können diese der Sekte nur ein Dorn im Auge gewesen sein, und

[1]) Für einen Christen, der an die Jungfräulichkeit Marias glaubt, ist Jesus dem Fleische nach »priesterlichen Blutes«, wenn auch sonst nur die väterliche Abstammung entscheidet — vgl. oben S. 403 —, da er dem Fleische nach keinen Vater hatte.

[2]) Das davidische Königtum des Messias wird ganz deutlich Judah XXIV und XXII, 3 vorausgesetzt; die letztere Stelle enthält eine Anspielung auf II Sam. VII, 12, was Charles z. St. entgangen ist.

in ihrem Niedergang boten sie dem Messiasideal gar nichts. Die als Parallele herangezogene Verstellung der Testamente von einem Priestermessias würde auch dann nichts beweisen, wenn sie auf richtiger Voraussetzung beruhen würde, was, wie wir gesehen haben, nicht der Fall ist. Die jüdische Umarbeitung dieses Pseudepigraphs zeigt, daß sogar in den Kreisen, in denen man, durch die glänzenden Leistungen der Makkabäer angeregt, eine kurze Zeit an den Priestermessias dachte, sich durch die Ereignisse — den Fall der Hasmonäer — gezwungen sah, zum alten Glauben an den davidischen Messias zurückzukehren. Und unsere Sekte sollte zur Zeit des Niederganges der Hasmonäer in diesen das Ideal für ihre messianischen Hoffnungen gesehen haben?!

Fassen wir die Resultate unserer Untersuchung über die erwähnten Punkte zusammen, so ergibt sich folgendes: Einen »Messias aus Levi und Judah, bezw. Judah und Levi« kennen die Testamente nicht. Der Priestermessias ist höchstwahrscheinlich eine christliche Vorstellung. Wenn er aber eine jüdische wäre, so existierte sie nur während der Blütezeit der Hasmonäer und wurde mit ihrem Niedergange aufgegeben. Unsere Schrift kann unmöglich einen hasmonäischen Priestermessias lehren, und ebensowenig ist die Doppelbezeichnung: »Messias aus Aaron und Israel« für einen solchen möglich. Um nun zum richtigen Verständnisse der Messianologie in unserer Schrift zu gelangen, müssen wir uns über einige Punkte in der Entwicklung der messianischen Hoffnungen Klarheit verschaffen.

* * *

In einer der ältesten messianischen Prophezeiungen der Bibel, in der Olivenbäume-Vision des Sechariah — IV, 3 ff — erscheinen als die Träger des Heiles die beiden Söhne des Öls, d. h. der Gesalbte Davids משיח בן דוד und

der Gesalbte Aarons משיח הכהן; man hofft nicht allein auf den erneuten Glanz des davidischen Königtums, sondern auch auf einen würdigen Vertreter des Priestertums, einen Hohenpriester, der seinen großen Vorgängern nicht nachsteht. Im Verlaufe der Geschichte wurde die Gestalt des priesterlichen Messias mehr und mehr zu Gunsten des davidischen Messias zurückgedrängt; je weniger ein Wunsch in der Wirklichkeit realisiert wird, desto mehr wirkt er als ein Ideal. Je mächtiger und einflußreicher das Priestertum mit seinem Hohenpriester an der Spitze des jüdischen Gemeinwesens ward, desto schwächer und unbedeutender wurde die ideale Gestalt des Priestermessias. Ganz verschwunden ist sie aus den Zukunftshoffnungen des Spätjudentums jedoch nicht, am allerwenigsten aus den Kreisen, für die die herrschenden hohepriesterlichen Familien die Verkörperung von Sünde und Gottlosigkeit waren, und die daher von der messianischen Zeit in allererster Reihe eine fromme und gottgefällige Priesterschaft erwarteten. Diese Zukunftshoffnung fand ihren Ausdruck besonders in der Erwartung eines Hohepriesters, der dem Ideale der Frommen entspreche, denn in den meisten Fällen war es hauptsächlich das Haupt der Priesterschaft, das durch seinen weltlichen Sinn die Ansprüche, die die Frommen stellten, arg enttäuschte.

Ein wichtiger Faktor in der Erhaltung und Weiterentwicklung des »Priestermessias« war das Bestreben, die Zukunft nach dem goldenen Zeitalter der Vergangenheit auszumalen. »Wie in den Tagen seines Auszuges aus Ägypten werde ich ihn Wunder sehen lassen«, lautet schon Michas Prophezeiung — VII, 15 —, und ein kritisches Studium der Messianologie zeigt, von welch großer Bedeutung »die Parallelisierung der Zukunft mit der Vergangenheit«, der zukünftigen Erlösung, גאולה, mit der ägyptischen Erlösung, גאולת מצרים, für die Zukunfshoffnungen war. Die einzelnen Vorgänge bei der messianischen Erlösung

sind daher, soweit wie möglich, nur eine Wiederholung der von der Erlösung aus Ägypten her bekannten. »All die Plagen, welche Gott über die Ägypter brachte, wird er über Edom, den Repräsentanten der nicht-jüdischen Welt in der messianischen Zeit[1]), bringen«, וכל מכות שהביא הקב"ה על המצרים הוא עתיד להביא על אדום ist ein weitverbreiteter Ausspruch der Haggadah[2]). »Wie der erste Erlöser, Moses, nach seinem ersten Erscheinen sich für einige Zeit in die Verborgenheit zurückzog, so wird auch der letzte Erlöser, der Messias, nach seinem ersten Erscheinen für einige Zeit sich in die Verborgenheit zurückziehen«, מה גואל הראשון נגלה להם וחזר ונכסה מהם כן גואל אחרון נגלה להם וחזר ונכסה מהם wird an mehreren Stellen des Midrasch bemerkt[3]), und auf Grund dieser Vorstellung führt der Messias den Namen[4]) משיח הנחבא, »der verborgene Messias«. Während der vierzig Jahre der Wüstenwanderung brauchte niemand unter den Israeliten das Sonnenlicht am Tage und das Mondlicht in der Nacht... Die Wolkensäule der Schechinah spendete ihnen das nötige Licht und ebenso wird es in der zukünftigen Zeit sein. כל מ' שנה שהיו ישראל במדבר לא נצרך אחד מהם לא לאור החמה ביום ולא לאור הלבנה בלילה ... מפני ענן השכינה ... ואף לעתיד לבוא כן, wird schon in der tannaitischen Schrift[5]) ברייתא דמלאכת המשכן behauptet. Ein anderes Wunder, welches

[1]) Edom, bezw. Esau wurde schon in tannaitischer Zeit als Bezeichnung für das römische Reich gebraucht, später für das Christentum, während ישמעאל für den Islam steht.

[2]) Tanchuma II, 43 und die von Buber z. St. angeführten Parallelen. Vgl. auch Eduj. II, 10 und Seder Olam c. III über die Zeitdauer der über Gog und Magog verhängten Strafe. Vgl. ferner Rosenthal Vier apokr. Bücher S. 64, Anm. 2.

[3]) Pesikta, ed. Buber, 49b und die in den Noten des Herausgebers angeführten Parallelen; vgl. auch Agadath Schir ha-Schirim, ed. Schechter, 30 zu II, 8 eine ganz ähnliche Haggada über die Tätigkeit Elias.

[4]) Vgl. oben S. 398 A. 3; נחבא ist soviel wie נכסה in der Pesikta.

[5]) Kap. XIV, 84, ed. Friedmann. Vgl. auch Machiri Jes. S. 241.

während der Wüstenwanderung für Israel geschah und in der messianischen Zeit sich wiederholen wird, ist die »Mannaspeise, welche Gott herabsenden wird für Israel«[1] הקב"ה מגלה להם ומוריד להם את המן למטה, und es wird sogar ausdrücklich bezüglich dieses Wunders bemerkt: »es ist nichts neues unter der Sonne« (Prediger 1, 9) aber »wie in den Tagen deines Auszuges aus Ägypten, werde ich dich Wunder schauen lassen«, (Micha 7, 15); d. h. die Wunder und Ereignisse in der messianischen Zeit werden nur eine zweite Auflage derer in der Zeit des Auszuges aus Ägypten sein.

Die Parallelisierung der messianischen Zeit mit der des Auszuges aus Ägypten zeigt sich aber nicht allein in der Ausmalung der messianischen Zustände, sondern auch in der Verteilung des Heilswerkes, an verschiedene Messiasse. Zunächst verdankt die rätselhafte Gestalt des Messias ben Joseph, משיח בן יוסף, seine Existenz dieser Parallelisierung. Man sah[2] in diesem Messias, der vor dem eigentlichen Messias, dem משיח בן דוד, erscheinen wird, um das Werk der Erlösung zu vollziehen, der aber trotz vieler Siege dem Andrang der den Juden feindlichen Mächte unterliegen und sogar sein Leben einbüßen wird, eine von den Juden den Samaritanern entlehnte Vorstellung, den leidenden

[1] Pesikta 49b und die von Buber angeführten Parallelen; Chagigah 12b »im dritten Himmel befinden sich die Mühlen, in welchen das Manna für die Frommen gemahlen wird«. Ms. M. wie auch andere gute Zeugen lesen לעתיד לבוא nach לצדיקים — vgl. Rabbinowicz z. St. —, aber bei der Unbestimmtheit dieses Ausdruckes braucht es nicht unbedingt für »die messianische Zeit« zu stehen; auf das Manna als Speise in der messianischen Zeit wird auch im Prooemium zu den Sibyllinen, 87, und in der Baruchapokalypse XXIX, 8 angespielt.

[2] Vgl. Klausner, Messianische Vorstellungen, 86 ff., wo das Material über diese Frage zusammengestellt ist. Auf diesen Messias wird vielleicht schon im Midrasch Tannaim 218 = Sifre Num. 353 angespielt. »Joseph«, heißt es in diesen Quellen, »war der erste in Ägypten, und er wird in der zukünftigen Zeit zuerst kommen.« Joseph steht hier für den ephraimitischen Messias.

Messias der Synagoge, eine Konzession der Judäer an die »zehn Stämme«, einen Rückschlag der unglücklichen Bar Kochba-Revolution oder gar eine Schöpfung der Gelehrtenschulen auf Grund falscher Exegese von Sechariah c. XII. Wir können uns bei der Widerlegung dieser Theorieen über den Ursprung des Messias ben Joseph kurz fassen, da sie auf so schwachen Füßen stehen, daß ein Windstoß genügt, um sie umzuwerfen. Eine sühnende Kraft wird nirgends diesem Messias zugeschrieben; wo in jüdischen Quellen[1]) von den Sühneleiden des Messias gesprochen wird, handelt es sich immer um das Leiden des eigentlichen Messias, und nicht um das des Messias ben Joseph. Bei der Feindschaft zwischen den Juden und Samaritanern konnte der Messias der letzteren nur als »Antichrist« bei den Juden zur Geltung kommen, was der Messias b. J. entschieden nicht ist[2]). Die zehn Stämme galten als verschollen, man stritt nur darüber, ob sie bei der Erlösung wieder zum Vorschein kommen werden oder nicht[3]), und es ist daher ganz ausgeschlossen, daß aus Rücksicht auf deren Gefühle eine Vorstellung, wie die des M. b. J., aufkam. Bar Kochba galt sicher als Judäer, seine messianischen Ansprüche ließen sich sonst nicht erklären, und soweit die dürftigen Nachrichten in den rabbinischen Quellen[4]) ein Urteil über die Stimmung der Juden nach dessen Mißerfolg

[1]) Vgl. z. B. Pesikta r. XXXVI, 161b ff. — vielleicht christlich beeinflußt! Sanh. 98a; Ruth r. IV zu II, 14; Midr. Tehill. II, 28, ed. Buber; Midr. Konen, in Jellineks B. ha-M. II, 29.

[2]) Vgl. w. u. über »die vier Baumeister«, zu denen M. b. J. gehört.

[3]) Vgl. Sanh. X, 3 und Jebamot 16b unten.

[4]) Vgl. z. B. in Jer. Taanit IV, 68d, ein sehr abfälliges Urteil über Bar Kochba. Ob die Deutung des Namens »Ben Kosiba« als »Lügner«, »Betrüger« schon alt sei, ist allerdings sehr fraglich; es verdient jedoch darauf hingewiesen zu werden, daß, während die christlichen Schriftsteller nur den Namen Bar Kochba haben, dieser in den rabbinischen Quellen beinahe nie vorkommt, wohl um ihn nicht als »Sternen-Messias« zu bezeichnen.

gestatten, ist man eher geneigt, anzunehmen, daß sie diesen begeisterten Krieger für einen Betrüger ansahen. Man kann daher nicht behaupten, daß, um die Messianität Bar Kochbas zu retten, die Vorstellung entstand, er wäre nicht der eigentliche Erlöser, sondern dessen Vorläufer, der M. b. J., gewesen. Eine Schöpfung des Midrasch ist die Gestalt dieses Messias sicher nicht, da Sechariah c. XII. den Juden gar nicht als messianisch galt[1]), und erst in amoräischer Zeit, als die Gestalt des M. b. J. längst einen wesentlichen Bestandteil der Messianologie bildete, dieser Prophetenabschnitt von einigen messianisch ausgelegt wurde[2]).

Die einzige befriedigende Antwort auf die Frage nach dem Ursprung des M. b. J. finden wir in der Parallelisierung der messianischen Zeit mit der des Auszuges aus Ägypten. In der Volksüberlieferung hat sich nämlich eine verklungene Erinnerung erhalten an die Vorgänge, über welche wir jetzt durch die Tell-Amarnabriefe Kunde erhalten, und zwar in folgender Form. Die Söhne Ephraims haben unter der Anführung des Ephraimiten יגנין sich den Auszug aus Ägypten vor Moses' Erscheinen erzwungen, schließlich aber wurden sie von ihren heidnischen Gegnern besiegt und gänzlich vernichtet[3]). Diese weitverbrei-

[1]) Vgl. Klausner a. a. O. S. 88.

[2]) Klausners a. a. O. S. 93 Ausführung zu Sukkah 52a bedarf der Berichtigung und zwar dahin, daß der dort erwähnte Dosa nicht R. Dosa b. Hyrkanos — über diesen vgl. Halevi, Doroth ha-Rischonim I, 570 ff., wonach Kl. zu berichtigen ist! — noch überhaupt irgend ein anderer Tanna sei, sondern ein Amora namens Dosa, wahrscheinlich ד' בן טבת, vgl. Schir ha-Schir. r. VII, 8.

[3]) Die älteste Quelle, welche den verfrühten Auszug der Ephraimiten enthält, ist der tannaitische Midrasch, die Mechilta, Beschallach, Einleitung 24a, ed. Friedmann, Mechilta R. Simon 37; ferner Sanh. 92b, ein Ausspruch Rabs; Targum Jon. zu Exod. XIII, 17; Pirke di-R. El. XLVIII; Exod. r. XX; Schir ha-Schir. r. II, 7. An der letzteren Stelle wird außerdem ein verfehlter Versuch zur Zeit Amrams erwähnt, der vielleicht ursprünglich identisch mit dem der Ephraimiten war, vgl. Pirke di-R. El. a. a. O., wo das Auftreten der Ephraimiten mit dem Anfang

tete Tradition schuf die Gestalt des M. b. J. So wie bei der ersten Erlösung ein verfrühter Versuch seitens des Ephraimiten gemacht wurde, um das Joch der Ägypter abzuschütteln, so wird es auch vor der letzten Erlösung geschehen. Ein Ephraimite, (משיח בן אפרים[1], wird versuchen, die Erlösung zu vollbringen, aber es wird ihm nicht gelingen. Moses ward bestimmt, der erste Erlöser zu sein, und der davidische Messias der letzte; der Versuch des Ephraimiten (ינון[2], vor Moses das Erlösungswerk zu vollbringen, mißlang, und ebenso wird es dem ephraimitischen Messias ergehen in seinem Versuche, das Werk des משיח בן דוד zu tun.

Die erste Erlösung wurde hauptsächlich durch Moses vollbracht, jedoch nicht ausschließlich; an seinem Werke beteiligte sich der Hohepriester Aharon. »Gott«, bemerkt der Midrasch[3]), »teilte Israel die frohe Botschaft mit, daß, wohin sie auch gehen werden, ihnen ein König und ein Priester zur Seite stehen werde. In Ägypten wurden sie von Moses[4])

---

der »Leiden« שעבוד in Verbindung gebracht wird, und dies geschah nach Ansicht der Haggada (vgl. meine Legends II, 261) zur Zeit Amrams; vgl. auch Buch d. Jub. XLVI, 6 ff., wohl gleichfalls eine Reminiszenz an die Vorgänge, die in den Tell-Amarnabriefen geschildert sind.

[1]) In den Midraschim und in der späteren Literatur anstatt משיח בן יוסף des Talmud; da יוסף und אפרים in einem gewissen Sinne identisch sind, so bedeuten beide dasselbe.

[2]) Dieser Name nur in Pirke di-R. El. a. a. O., die anderen Quellen sprechen nur vom Versuche der Ephraimiten ohne deren Anführer zu nennen; für ינון steht in Jalkut I, 229 גון »der Stolze«?

[3]) Tanchuma, ed. Buber, I, 188.

[4]) Moses wird auch sonst als König bezeichnet; vgl. Philo, Leben Moses I, 148; II, 2 und 3; III, 187; über Belohnungen und Strafen 9, 54; Midrasch Tannaim 213; Seder Olam VII, 34 ed. Ratner und a. v. a. O. Schürer, Geschichte[4], III, 472 macht darauf aufmerksam, daß sowohl der Alexandriner Demetrius als auch Justus aus Tiberias in ihren Geschichtswerken über die jüdischen Könige mit Moses begannen; vgl. auch Ibn Esra zu Gen. 36, 31, der unter מלך Moses versteht.

und Aharon geleitet, und ebenso bei ihrem Auszug aus diesem Lande, wie geschrieben steht (Ps. LXXVII, 21): »Du hast dein Volk geleitet wie eine Herde durch die Hand Moses und Aharons«: שבישרן הקב"ה שכל מקום שהן הולכין הן משתמשין בטלך וכהן כיצד במצרים בטלך וכהן שנא' ויאמר ה' אל משה ואל אהרן וביציאתם נחית כצאן עמך ביד משה ואהרן. Gemäß der oben besprochenen Parallelisierung wäre ohne weiteres anzunehmen, daß neben dem »König Messias«, מלך המשיח, auch ein »Priestermessias« in der Messianologie eine Rolle spielen müsse, auch wenn die Quellen es nicht ausdrücklich gesagt hätten. Nun aber läßt sich aus der rabbinischen, wie pseudepigraphischen Literatur eine Anzahl Belege für den Priestermessias beibringen, so daß es höchst verwunderlich ist, daß man bei der Erklärung des in unserer Schrift gebrauchten Ausdruckes משיח אהרן וישראל an diesen gar nicht dachte. Bei der Wichtigkeit des Gegenstandes wird es sich daher wohl empfehlen, erst die wesentlichen Daten darüber zusammenzustellen und dann das Verhältnis unserer Schrift zu der sonstigen jüdischen Literatur in dieser Frage zu untersuchen.

* * *

Die älteste direkte Bezugnahme auf den Priestermessias in der rabbinischen Literatur findet sich in einem Ausspruch des Tanna R. Simon des Frommen[1]), der mit Bezug auf »die vier Baumeister« in der Vision des

[1]) Sukka 52b; Zeit und Lebensumstände dieses Tanna sind ganz unbekannt, obwohl eine ziemlich große Anzahl haggadischer Sätze — beinahe alle verraten eine mystische Tendenz — von ihm überliefert sind, vgl. Bacher, Agada bab. Am. 76; derselbe Ergänzungen und Berichtigungen S. 9. Ich glaube übrigens nicht, daß R. Simon der Fromme, vom den im Jeruschalmi manches Halachische geboten wird, dieselbe Person wie der gleichnamige Haggadist sei; der Halachist dieses Namens war wohl ein Amora. Ein »gottesfürchtiger Jerusalemer namens Simon«, zur Zeit Jesu wird Lucas II, 25 erwähnt, und zur Zeit der Tempelzerstörung gab es ein ש' הצנוע; vgl. Tos. Kelim I, 6.

Sechariah (II, 3 und 4) bemerkt: darunter sind zu verstehen: der Messias, Sohn Davids, der Messias, Sohn Josephs, Elijahu und der Priester der Gerechtigkeit« משיח בן דוד משיח בן יוסף ואליהו וכהן צדק. In den Midraschim (Pesikta 51a; Pesikta R. XV, 75a und Schir ha-Schirim R. zu II, 13) erscheinen als die vier Baumeister: אליהו ומלך המשיח ומלכי צדק ומשוח מלחמה und, ohne vorläufig die Identität dieser beiden Traditionen anzunehmen, ist so viel sicher, daß מלכי צדק der Midraschim für dieselbe Person wie כהן צדק des Talmuds steht. Raschi in seinem Kommentar versteht unter כהן צדק den zu Abrahams Zeiten als Priester zu Jerusalem lebenden Malkizedek[1]), und auf Grund dieser Erklärung hat Ms. M. מלכי צדק, während Raschi selbst, sowie R. Chananel z. St. und Kimchi zu Sech. II, 3 mit der Lesart der Ausgaben[2]) übereinstimmen, wonach kein Zweifel aufkommen kann, daß כהן צדק die richtige Lesart ist. Höchstwahrscheinlich verdankt מלכי צדק der Midraschim sein Dasein der Erklärung Raschis zu כהן צדק des Talmud, wofür besonders die folgenden Worte Kalirs über »die vier Baumeister« sprechen, die sicher auf einen der erwähnten Midraschim zurückgehen, und nicht auf den babylonischen Talmud, den er gar nicht kennt. In seiner bekannten Elegie אנכי אנכי für den neunten Ab[3]), in der er eine ausführliche Schilderung der messianischen Zeit gibt, erscheinen »der Tischbite, Menachem, Nechemiah und der ihnen sich zugesellende, ruhmreiche Priester« (תשבי[4])

[1]) Dieser wird in der Haggada mit Sem, dem Sohne Noachs, identifiziert, und auf Grund dieser weitverbreiteten Ansicht, vgl. meine Haggada b. d. Kvv. 103 ff., versucht Raschi die Rolle desselben als Baumeister zu erklären, was ihm aber nur in sehr gezwungener Weise gelingt.

[2]) Ebenso haben Elijahu r. XVIII, 96, Jalkut Machiri Michah 33 und Jalk. Schimeoni zu Sechariah II, 3; II, 568.

[3]) Im römischen Ritus; sie enthält sehr wichtiges Material für die Messianologie in der ersten Hälfte des geonäischen Zeitalters.

[4]) Der Tischbite ist natürlich Elijahu, Menachem »der Tröster« ein schon in den Talmuden und in den Midraschim gebrauchter Name

ומנחם וגם נחמיה, תפארת מכהן עמם מנויה als »die vier Baumeister«, wonach also auch Kalir in der von ihm benutzten Quelle als »den Vierten im Bunde« den Hohepriester כהן צדק = תפארת מכהן vorfand. Aber wollte man auch annehmen, daß מלכי צדק die ursprüngliche Leseart in den Midraschim ist, so folgt daraus noch lange nicht, daß die Haggadah diesem vormosaischen Priester eine messianische Rolle[1]) anwies, wir dürfen vielmehr mit Sicherheit behaupten, daß in Malkizedek ein symbolischer Name für den messianischen Hohenpriester vorliegt, wie auch den beiden Messiasen solche symbolische Namen beigelegt wurden[2]). Der Name des ersten Priesters zu Jerusalem (Gen. XIV, 18) ist für die Haggadah der geeigneteste für den Hohepriester, der bei der Wiederherstellung des Tempels durch den Messias fungieren wird, und außerdem dürften die Worte der Bibel »Du bist Priester in Ewigkeit nach der Weise Malkizedeks« (Ps. CX, 4) die Veranlassung für diese Benennung gegeben haben. Einen direkten Beweis dafür, daß Malkizedek nur eine symbolische Benennung für den Priester der Gerechtigkeit, כהן צדק, der zur Zeit des Messias sein Amt im Tempel versehen wird, haben wir in Abot di-R. Nathan XXXIV, 100, ed. Schechter, wo mit Bezug auf die Vision der zwei Olivenbäume (Sech. IV, 14) sich folgende Bemerkung findet: »Die zwei Olivenbäume, diese sind Aharon, d. h. der vom Aharon abstammende Hohepriester, und der Messias«. Aus dieser Stelle geht nicht hervor, wer von diesen beiden mehr von Gott geliebt wird, dagegen heißt es (Ps. CX, 4): Geschworen hat Gott, und es wird ihn nicht

des Messias, während Nehemia »Gottes Trost« erst in der nachtalmudischen Zeit als Name des ephraimitischen Messias vorkommt.

[1]) Von der Verehrung Malkizedeks unter den Gnostikern, vgl. Friedländer, Antichrist S. 88 ff. und denselben in RÉJV. 1 ff., findet sich in der jüdischen Literatur keine Spur, so daß wir von ihr hier gänzlich absehen können.

[2]) Der Messias hat eine große Anzahl solcher Namen, vgl. Sanh. 98b.

gereuen: Du bist Priester in Ewigkeit nach der Weise Malkizedeks, woraus zu ersehen ist[1]), daß der König Messias geliebter ist, als der Priester der Gerechtigkeit« כשהוא אומר נשבע ה' וכו' הוי יודע שמלך המשיח חביב יותר מכהן צדק. Aus dieser Stelle[2]) ergibt sich zugleich die Unhaltbarkeit der Erklärung Raschis zu כהן צדק in Sukkah a. a. O, denn in diesem Midrasch wird כהן צדק mit אהרן identifiziert, d. h. der Priester der Gerechtigkeit wird ein Nachkomme Aharons sein. Die Identität des משוח מלחמה der Midraschim mit dem משיח בן יוסף des Talmud wird sowohl in Num. R. XIV[3]), als auch in Agadat Schir ha-Schirim zu IV, 11[4]) ausdrücklich bezeugt, wonach wir also keinen Zweifel über den gemeinsamen Ursprung der im Talmud und in den Midraschim vorliegenden Tradition haben können. Ihr Sinn ist[5]), daß das Werk des Heiles durch folgende vier Personen

[1]) Es wird nicht gesagt, wieso dies aus diesem Verse hervorgeht, wahrscheinlich deutete der Midrasch על im Sinne von »höher als«, wonach dieser biblische Vers zu übersetzen wäre: »Du bist Priester in Ewigkeit, höher als die Sache, das Amt, Malkizedeks«.

[2]) Auch in Jalkut Machiri zu Ps. CX, 4 zitiert.

[3]) Daselbst heißt es: משוח מלחמה שבא מאפרים »der Kriegsgesalbte, der von Ephraim abstammt«; außer diesem kennt dieser Midrasch einen »Messias aus den Söhnen Manasses«, der sonst nirgends erwähnt wird und wohl ausschließlich ein Produkt der Schule ist. Der Talmud kennt nämlich nur den Ausdruck משיח בן יוסף, die palästinensischen Midraschim ausschließlich משוח מלחמה und משי בן אפרים, woraus dann die Theorie entstand, daß der מ' בן יוסף dem Stamme Manasse angehören wird und verschieden ist von dem »Kriegsgesalbten«, der ein Ephraimite sein wird.

[4]) Ed. Schechter S. 36; ed. Buber 32; die Herausgeber haben freilich nicht bemerkt, daß ד"א ein Schreibfehler für דו"ח = דבש וחלב ist; die richtige Leseart wird in dem Machsorkommentar קמחא דאבישונא des R. Jochanan Treves — Peßach, Morgengebet צאינה וראי — gegeben, während Jalkut Machiri, Jes. S. 83, schon die korrumpierte LA. ד"א hat. Nebenbei sei hier bemerkt, daß die von Schechter in seinen Noten zu Ag. Schir ha-Schir. benutzten Stellen eines handschriftlichen Kommentars zum Machsor bei Treves vorkommen.

[5]) Ähnlich Friedmann in seinen Noten zu Pesikta r. a. a. O. und

vollbracht werden wird: zuerst kommt Elijahu, der Vorläufer des Messias, dann der Messias b. Joseph, der als »Kriegsmessias«, משוח מלחמה, die Heiden besiegen wird, und schließlich der eigentliche Messias משיח בן דוד und als vierter[1]) im Bunde der Priester der Gerechtigkeit, כהן צדק, auch Malkizedek genannt.

Wir haben bis jetzt nur festgestellt, daß die rabbinische Tradition dem messianischen Hohepriester eine bedeutende Rolle im Heilswerke anweist. Eine kritischere Untersuchung der Quellen wird uns Näheres über die Persönlichkeit des כהן צדק geben. Der Name משוח מלחמה für den ephraimitischen Messias in den späteren Midraschim hat bis jetzt keine Erklärung gefunden, denn es kann diesen unmöglich als den Feldmarschall des Messias, משיח בן דוד, bezeichnen wollen[2]), da nach der Übereinstimmung aller Quellen die Tätigkeit des M. b. J. zeitlich der des M. b. D. vorangeht und diese in dessem gewaltsamem Tode vor der Ankunft des eigentlichen Messias ihr Ende

Einleitung zu Elijahu r. S. 9; nur ist seine Auffassung des משוח מלחמה, als des Generalfeldmarschalls des Messias, nicht möglich, worüber weiter unten im Texte. Brüll, Jahrbücher IX, 155, sieht in »diesen vier Baumeistern« eine Verschmelzung verschiedener Messiasse, nämlich des pharisäischen בן דוד, des zaddukäischen Priestermessias כהן צדק, des essenischen Elias und des zelotischen Kriegsmessias. Diese Erklärung ist aber höchst gezwungen. Denn Heldentaten und Kriegstüchtigkeit gehören auch gemäß der pharisäischen Lehre zu den Merkmalen des Messias, und noch weniger ist die messianische Bedeutung des Eliah spezifisch essenisch. Ob die Zaddukäer überhaupt an einen Messias glaubten, ist mir mehr als zweifelhaft.

[1]) Kalir a. a. O. hat drei Messiasse und den ihnen sich zugesellenden Hohenpriester, was ganz richtig ist, denn die Tätigkeit des כהן צדק beginnt erst, nachdem die Erlösung durch die drei Messiasse vollbracht sein wird.

[2]) Dies ist Friedmanns Erklärung, vgl. seine Bemerkungen zu Pesikta R. a. a. O. und seine Einleitung zu Elijahu R. S. 9. Dalman, der leidende . . . Messias S. 7 verwarf mit Recht Friedmanns Auffassung, aber was er selbst zur Erklärung dieses Namens gibt, ist ganz unhaltbar.

finden wird. Ferner ist zu berücksichtigen, daß משוח מלחמה in den tannaitischen und amoräischen Quellen[1]) sehr häufig vorkommt und niemanden anders als den Priester, der mit der Armee in den Krieg zieht, um die Krieger vor dem Kampf zu ermahnen (gemäß der Vorschrift der Bibel, Deut. XX, 2) bezeichnet; man fragt daher verwundert, wie kommt der M. b. J. zu einem priesterlichem Titel? ! Höchst auffällig ist ferner die Reihenfolge, in welcher »die vier Baumeister« in den Midraschim erscheinen, da sie weder der Zeit ihrer Tätigkeit noch deren Bedeutung gerecht wird; אליהו, משוח מלחמה, מלך המשיח, מלכי צדק oder wie im Talmud, מלך המשיח, מלכי צדק, אליהו, משוח מלחמה[2]) sind die einzig möglichen Arten der Anordnung, die hier in Betracht kommen könnten, dagegen nicht אליהו, מלך המשיח, מלכי צדק ומשוח מלחמה der Midraschim.

Um diese Schwierigkeiten zu lösen, muß zunächst daran erinnert werden, daß die Haggadah[3]) Elijahu mit Pinehas identifiziert und diesen als den ersten משוח מלחמה der Geschichte, nämlich im Kriege gegen die Midianiten (Num. XXXI, 6), kennt[4]). Was war nun natürlicher als Elijahu-Pinehas in der messianischen Zeit eine Rolle zuzuweisen, die er schon bei seinem ersten Auftreten bekleidete[5])? Der »Kriegsgesalbte« unter Moses ward zum »Kriegsgesalbten« des Messias. In dieser Bedeutung wird משוח מלחמה

[1]) Mischnah Sotah VIII, 1; Tosefta VII, 17; Sifre D. 193 u. a. v. a. O.

[2]) Die beiden Messiasse gehören zusammen, und es folgt daher aus dem Talmud nicht, der den M. b. J. höher stelle als Elijahu.

[3]) So schon in der etwa um 100 abgefaßten pseudo-philonischen Schrift Liber Antiqu. Bibl. S. 48, ed. Basel 1528, vgl. auch mein Legends of the Jews IV, 53—54.

[4]) Toßefta, Sota VII, 17.

[5]) Das Bestreben der Haggada, hervorragenden Männern der Geschichte für die messianische Zeit Aufgaben zuzuweisen, wie sie ähnliches in der Vergangenheit vollbracht haben, läßt sich auch sonst nachweisen, vgl. z. B. den Ausspruch R. Josuas Nidd. 70b, Joma 5b und ferner meine Legends of the Jews II, 302 und III, 35.

auch in der Pesikta R. VIII, 30 a gebraucht, wo die Olivenbäume in der Vision Secharias (IV, 11) in folgender Weise gedeutet werden: »das sind die zwei Messiasse, der eine ist zum Kriege gesalbt, der andere zum König über Israel gesalbt«: אילו שני המשיחים אחד משוח מלחמה ואחד משוח למלך על ישראל. Daß an dieser Stelle nicht von dem Messias b. Joseph, als dem משוח מלחמה, die Rede sein kann, braucht nicht weitläufig auseinander gesetzt zu werden[1]), die Gesamtliteratur der Juden kennt keine andere Deutung »der Olivenbäume« als die, daß sie für das aharonidische Priestertum und das davidische Königstum stehen[2]). Während aber sonst der messianische Hohepriester unter »dem aharonidischen Olivenbaum« verstanden wird, findet darin die Pesikta »den aharonidischen Kriegsgesalbten«. Freilich ist dem messianischen Kriegsgesalbten eine viel bedeutendere Aufgabe zugewiesen, als dieser schlichte Titel vermuten ließe. Er ist nicht etwa ein Beamter des Messias, dem dieser die Bekämpfung seiner Feinde anvertraut, sondern er teilt sich mit diesem in das Werk der Erlösung. Dieser ist »der Friedenfürst«, bei dessen Auftreten der Kriegsmessias schon das Joch der Heiden gebrochen und sie vernichtet haben wird[3]) und

[1]) Friedmann z. St. erklärt daher ganz richtig דהיינו כהן ומלך, ohne jedoch zu bemerken, daß an anderen Stellen in den Midraschim und sogar in der Pesikta selbst (XV. 75a) משוח מלחמה, der Titel des Messias b. J. ist.

[2]) Vgl. z. B. Sifra zu VII, 35; Sifre sutta, ed. Horovitz, S. 57; Ab. di-R. Nat. XXXIV, 100, u. a. v. a. O. Eine feine dichterische Verwertung dieser Deutung ist Gabirols Hymne שני זיתים für das Chanukkafest. Der Verfasser des רוקח in seinem Kommentar zu den Haftarot רמזי הפטרות bemerkt zu diesem Verse des Sechariah (בהעלותך) daß die בני היצהר die »beiden Messiasse« wären; er benutzte diese Pesiktastelle, die er freilich nicht richtig deutet.

[3]) Über das Los der Helden in der messianischen Zeit gehen die Ansichten der rabbinischen und der apokryphischen Quellen weit auseinander. Tanchuma, Ende Schoftim, behauptet, daß die Heiden zuerst sich freiwillig dem Messias unterwerfen werden, dann aber in einem Anfall von Wahnsinn sich empören, so daß sie alle vernichtet

daher im gewissen Sinne der eigentliche Erlöser ist, weswegen auch der Midrasch in ihm den hervorragendsten Nachkommen Aharons sieht. Solche Bedeutung wird aber nur deswegen dem Kriegsmessias zugewiesen, weil ihn die Legende mit Pinehas-Elijahu identifizierte und diesem von Alters her die Rolle zugewiesen wurde, die Heiden zu vernichten. »Elijahu«[1]), heißt es im Gen. r. LXXXI, »wird das Fundament der Heiden zerstören« שעתיד לגדד משתיתן של אומות העולם, und in Tanchuma[2]), II, 88, wird hervorgehoben, daß Elijahu in der Zukunft das tun wird, was beim Einzug ins gelobte Land der Engel tat, nämlich die Heiden vernichten בעוה"ז שלחתי מלאך לפניהם והיה מכרית אומות העולם אבל לעוה"ב אליהו זכור לטוב הוא אני משלה לכם. Mit Recht wird daher in der Pesikta r. IV, 13a hervorgehoben, daß, wie Gott Israel aus Ägypten durch einen Leviten und Propheten erlöste, so auch ein Levite[3]) und Prophet, Elijahu, Israel von Edom erlösen werde« שתי [l. שני] נביאים עמדו להן לישראל משבטו של לוי משה ראשון ואליהו אחרון . . . משה גאלם ממצרים . . . ואליהו גאלם לעתיד לבוא . . . מאדום . . . תשועת עולם, denn der eigentliche Erlöser ist Elijahu, und nicht der Messias.

Während in dieser Stelle Elijahu als »der messianische Moses« erscheint, wird in Midrasch Tehill. XLIII,

werden und nur Israel zurückbleibt. Dagegen wird Midr. Teh. II, 25 = Jalk. Machiri, Jesaia 86, wo fälschlich מדרש רות für ס' תהלים als Quelle angegeben ist, die Existenz der Heiden in der messianischen Zeit vorausgesetzt. Die von uns im Texte besprochene Pesiktastelle stimmt wesentlich mit der Ansicht des Tanchuma überein, weswegen ausdrücklich gesagt wird, daß der Messias »über Israel« herrschen wird.

[1]) Daß nach diesem Midrasch Elijahu kein Priester ist, sondern dem Stamme Gad angehört, tut hier nichts zur Sache.

[2]) Vgl. auch den alten Tanchuma, Ende Mischpatim, wo fälschlich מבריח für מכרית steht. In Meg. 17b wird vorausgesetzt, daß der Messias nach der Sammlung der Zerstreuten und der Bestrafung der Sünder erscheint; diese Aufgaben hat wohl Elijahu zu besorgen.

[3]) Levite ist in diesem Sinne kein Gegensatz zu Priester. Gemeint ist vielmehr, daß Moses und Elijahu-Pinehas Nachkommen Levis sind, und zwar dieser ein Priester und jener ein Levite.

267 eine Parallele zwischen ihm und Aharon gezogen. Du sandtest, heißt es daselbst, jenem Geschlechte — beim Auszug aus Ägypten — zwei Erlöser, denn so heißt es Ps. CV, 26: er sandte seinen Diener Moses, Aharon, den er auserkor, und so mögest du auch diesem Geschlechte dementsprechend[1]) zwei Erlöser schicken, nämlich den Propheten Elijahu aus dem Hause Aharons und den Messias b. David, ולא שלחת הגאולה לדור ההוא אלא על ידי שנים גואלים . . . משה עבדו אהרן אשר בחר בו וגם לדור הזה שלח שנים כנגדן . . . אליהו הנביא . . . בישיה בן דוד. In den zuerst besprochenen Quellen ist Elijahu wie sein Prototyp Moses der Erlöser Israels vom Joche der Heiden und der Sieger über sie, so daß sein Priestertum ganz in den Hintergrund tritt; er trägt zwar einen priesterlichen Titel, den des משוח מלחמה, aber die Funktionen, die diesem messianischen »Kriegsgesalbten« zugeschrieben werden, sind nicht priesterlicher Natur[2]). An der letztgenannten Stelle[3]) dagegen wird ganz deutlich die messianische Rolle Elijahus mit seiner aharonidischen Abkunft in Zusammenhang gebracht.

Eine ganz ähnliche Vorstellung liegt in der um die Mitte des zweiten Jahrhunderts[4]) nachweisbaren Anschauung vor,

[1]) Vgl. oben S. 417 über die Parallelisierung der messianischen Zeit mit der des Auszuges aus Ägypten.

[2]) Dies zeigt sich hauptsächlich darin, daß man später, wie weiter unten gezeigt wird, diesen Titel auf den Messias b. Ephraim übertragen hat.

[3]) Im Targ. Jer. zu Deut. XXX, 4 heißt es: »Das Wort Gottes, מימרא, wird durch den Hohepriester Elijahu von allen Enden der Erde euch zusammenbringen und durch seinen Messias euch herannahen lassen«. Es geht aus dieser Stelle zwar nicht ganz deutlich hervor, daß Elijahu der eigentliche Besieger der Heidenwelt ist, jedoch scheint dies der Sinn zu sein. Elijahu wird die Zerstreuten nach dem heiligen Lande bringen, worauf dann der Messias über sie herrschen wird, und es entspricht demnach diese Ansicht der in der Pesikta vertretenen.

[4]) Justin Martyr, Dialog VIII und XII; in der midraschisch-talmudischen Literatur findet sich von der Salbung des Messias keine Spur, Klausner, Messiasidee S. 62 verweist auf Keritot 5a und Sifra

daß der Messias durch Elijahu gesalbt werden wird. David wurde von einem Propheten, von Samuel, sein Sohn Salomon von einem Hohepriester, von Zadok, im Beisein des Propheten Nathan gesalbt (I Kön. 1, 34 und 39), der davidische Messias wird dagegen von Elijahu gesalbt werden, der Prophet und Priester zugleich ist. Verwandt mit dieser Legende ist die[1]), welche aussagt, »daß Elijahu dereinst Israel das Körbchen mit dem Manna (Exod. XVI, 33), die Schale mit dem Reinigungswasser und die Schale mit dem heiligen Öl zurückbringen wird«. Mit anderen Worten: Elijahu als der messianische Hohepriester wird das heilige Öl zur Salbung des Messias besitzen und ebenso das zur Reinigung des Tempels und der Priester nötige Reinigungswasser. Das Körbchen Manna, das seinen Platz im Allerheiligsten hatte, wird durch den messianischen Hohenpriester wieder dorthin gelegt werden.

In den Kreisen, in denen man in Elijahu-Pinehas

---

zu VIII, 10; aber dies beruht auf einem Irrtum, da an diesen Stellen vom Salben der heiligen Geräte die Rede ist, und nicht von dem des Messias. Sifra zu VII, 35 und Sifre satta, S. 57, ed. Horovitz, wird sogar ausdrücklich betont, daß der Messias nicht gesalbt werden wird. Das Salben des Heiligtums kennt Kalir im Klagelied ויבין, und zwar schreibt er es dem Messias zu; dagegen finde ich das Salben des Messias durch Elijahu erst bei mittelalterlichen Autoren; vgl. Bet ha-Midrasch VI, 142 und ebenso bei den Sabbathianern, die den Tag der Salbung Sabbathai Zebis durch Elijahu als Feiertag begingen, vgl. Freimann, עניני שבתי צבי, S. 95. In der Volksvorstellung scheint jedoch die Salbung des Messias durch Elijahu eine bedeutende Rolle gespielt zu haben, so daß sogar die Karäer sie in ihre Messianologie übernahmen. So schreibt der Karäer Jephet ha-Levi mit Bezug auf Jesaia LII, 13 wie folgt: ירום will sagen, daß der Messias auf dem Throne Israels sitzen wird, nachdem er von Elijahu gesalbt werden wird ירום והו נלוסה עלי כסא ישראל סי וקח ימשחה סידנא אליהו עהיש; vgl. Neubauer The LIII chapter of Isaiah I, 21.

[1]) Mech. Wajassa V, 51b; vgl. auch meine Bemerkung in der Jew. Enc. I, 626, wo ich diese Legende in den Sibyllinen II, 185 nachwies.

den messianischen Hohepriester sah, entstand auch seine Benennung als »gerechter Priester«[1]) כהן צדק, und es ergibt sich nun, daß die Tradition über die vier Baumeister eine spätere Kombination der alten Lehre über »die zwei Erlöser«, Elijahu und Messias, ist. Diese beiden führten gemäß der verschiedenen Auffassungen von der Tätigkeit des Elijahu folgende Bezeichnungen: 1. אליהו ומשיח בן דוד; 2. משיח [ב"ד] וכהן צדק und 3. משיח בן דוד ומשיח מלחמה und, wie wir gesehen haben, ist sowohl כה' צ' als מ' מלחמ' Ehrentitel des Elijahu. Mit dem Aufkommen der Lehre vom Messias b. Joseph, dem die Rolle zugeschrieben wurde, die Heidenwelt zu besiegen, erhielt dieser die Bezeichnung משוח מלחמה, die von Hause aus dem Elijahu zukam, so daß in Babli Sukkah a. a. O. משיח בן יוסף für den ursprünglichen מש' מלח' erscheint. Aber auch in den Midraschim a. a. O, wo dieser Titel beibehalten wurde, erscheint er nicht mehr als der Elijahus, sondern als der des Messias b. Joseph. Ferner verstand man später in manchen Kreisen die Bezeichnung Elijahus als כהן צדק nicht mehr. Denn es gab auch Ansichten, welche die priester-

[1]) Der Messias heißt משיח צדקך in der palästinensischen Rezension der Tefillah, vielleicht mit Rücksicht auf Jer. XXIII, 6 und Jes. XI, 5, so daß womöglich כהן צ' diesem Namen des Messias nachgebildet ist. Allerdings kommt in der Liturgie משיח צדקך auch als Bezeichnung Davids vor — in der קדושה für den Sabbathmorgen — und ist כ"צ vielleicht Ps. CXXXII, 9 צדק . . . כהניך entlehnt. Der Karäer Aharon v. Nicomedia in seinem Werke נן עדן, Tefillah 74a schreibt: ובן דוד משיח צדקנו וכהן שהוא משיח צדק; aus der rabbinischen Literatur ist mir jedoch משיח צדק für כ"צ nicht bekannt. Pesikta r. 36, 161 b; 37, 164a hat משיח צדקי bezw. מ' צדקנו für den Messias, und ähnlich heißt dieser מ' הצדיק in der Agadat Schir ha-Schirim, z. B. S. 81, ed. Schechter. Als Beiname des Elijahu läßt sich כ"צ mit Sicherheit erst bei dem Synagogendichter Abraham ben Isaak ha-Kohen (gegen 1110) belegen, in dessen סיוט für das Tischgebet nach einem Beschneidungsmahle es vorkommt. Möglich aber, daß der schon um 800 nachweisbare Eigenname כהן צדק nichts anders als ein כנוי, »Beiname«, für אליה ist; vgl. meine Geonica I, 55 über die ähnliche Verwendung des Namens מבשר in der geonäischen Zeit. Zu erwägen wäre noch, ob nicht כ"צ für כהן מורה צדק steht; über כ"צ = אליה vgl. oben S. 400.

liche Herkunft des Elijahu in Abrede stellen[1]), und von diesen wurde dieser Titel Elijahus auf den sonst nicht näher bekannten Hohepriester der messianischen Zeit übertragen. Die Reihenfolge »der vier Baumeister« in den Midraschim: אליהו, משוח מלחמה, מלכי צדק, מלך המשיח erklärt sich als das Resultat der erwähnten drei Kombinationen: 1. אליהו ומלך המשיח; 2. [כהן צדק] (מלך המשיח ומלכי צדק[2]; 3. מלך המשיח ומש' מלחמה, während im Babli a. a. O. מש' מלחמה durch מש' בי' ersetzt wurde und daher das Paar מש' בי"ד, מ' בי' für מ"ש בי"ד ומש' מלחמה, wobei jedoch מ' בי"ד wegen seiner Bedeutung als der erste erscheint[3]).

* * *

[1]) Vgl. z. B. Gen. R. LXXI. gegen Ende u. a. v. a. O., vgl. ausführlich darüber Friedmann in seiner Einleitung zu Seder El. 2—6.

[2]) Die Identität des מלכי צ' mit כהן צ' ist oben S. 25 nachgewiesen.

[3]) In zwei der ursprünglichen Haggadot über Elijahu und den Messias war die Reihenfolge eine chronologische — אל' ומשיח; משיח וכי"צ —, in einer aber gemäß der Bedeutung der beiden Erlöser, daher משוח מל' am Ende. Allerdings ist es möglich, daß spätere Abschreiber, die מש' מלחמה wörtlich als Feldmarschall auffaßten, die Ordnung änderten.

(Schluß folgt.)

Die jüdischen Realschulen Deutschlands.

Von Dr. A. Fürst.

Wie wir gewohnt sind, die Schulen allgemein als Stätten der Aufklärung zu betrachten, so können wir die jüdische Schule auch historisch auf die Periode der Mendelssohnschen Aufklärung zurückführen, auf den persönlichen Einfluß jenes neuzeitigen Moses, der sein Volk herausgeleitet aus der geistigen Knechtschaft des Mittelalters und ihm als neue Thora die deutsche Bibel gegeben hat. Gleich wie sein Werk zuerst in Deutschland Fuß faßte, wohin ja bis heute die allermeisten Kulturbestrebungen des Judentums zurückweisen, so schreitet auch das jüdische Schulwesen des deutschen Volkes an der Spitze aller übrigen Nationen. Was besonders die sogenannten »höheren Schulen« anbelangt, so haben wir solche außer dem herrlich gedeihenden modernen Schulwerke in Palästina, außer den vor 20 Jahren in purer Not gegründeten Mittelschulen in Rumänien, sowie dem demnächst zu eröffnenden, großangelegten Budapester Gymnasium und zwei Halbschulen in Ungarn, überhaupt nur in deutschen Landen aufzuweisen.

Es sei mir nun in Folgendem gestattet, eine zusammenhängende, einzeln detaillierende Übersicht über diese deutschen höheren Schulen, — oder genauer gesagt Realschulen — zu geben, die ich zum Teil aus eigener Anschauung, zum Teil aus direktem Verkehr mit den betreffenden Herren Schulleitern kennen lernen konnte, die mir stets in freundlichster Weise entgegenkamen. Vielleicht gelang es mir, als einem Ausländer, um so leichter einen ganz unbefangenen, rein objektiven Standpunkt einzunehmen und ein dementsprechendes Bild von ihnen zu entwerfen.

Jedenfalls trachtete ich danach, jede einzelne Anstalt in erster Reihe aus sich selbst heraus, auf Grund ihrer eigenen Publikationen und Jahresausweise, zu verstehen und zu würdigen. Auch bezüglich ihrer älteren Geschichte benützte ich zunächst die Jubiläumsschriften, die zufällig von sämtlichen Schulen aus den letzten Jahren vorlagen.

Von meiner Darstellung ausgeschlossen habe ich absichtlich die Schulen des vorigen Jahrhunderts, die, wie z. B. die Freischule in Berlin, die Kgl. Wilhelmsschule in Breslau, die Franzschule in Dessau u. a., heute nicht mehr existieren. Hingegen haben ein—zwei ausländische Anstalten mit deutscher Unterrichtssprache kurze Erwähnung gefunden. Mein Thema ersteckte sich auf die heute noch bestehenden sieben Realschulen Deutschlands, die freilich nicht als solche geboren wurden, sondern meist aus kleinsten, elementaren Anfängen sich Schritt für Schritt zum heutigen Stande emporentwickelt haben. Ihrer Entstehungszeit nach reichen die Ursprünge der ältesten bis tief ins XVIII. Jahrhundert hinab, während die jüngste ein Kind unserer Tage ist. Indem uns also die Geschichte der einander folgenden Schulgründungen zugleich das letzte Säkulum des deutschen Judentums mit seinen abwechselnden Bestrebungen und Idealen in knapper Filmaufnahme vor uns vorüberziehen lassen soll, wird die Schilderung des die Schulen belebenden Gegenwartsgeistes die ganze Skala der religiösen Richtungen und konfessionellen Parteien uns vor Augen führen, wie sie das heutige deutsche Judentum in der symphonischen Fülle des Lebens in sich birgt.

Die Samsonschule in Wolfenbüttel.

Folgen wir also der Reihenfolge ihrer Entstehung und beginnen wir mit der ältesten, die seit nunmehr 128 Jahren an stillem, trautem Orte ihr bescheidenes segensreiches Dasein führt. In demselben Jahre (1786), in dem Mendelssohn in Berlin für immer seine Augen schloß, wurden

in der nächsten Nähe seiner Geburtsstadt die Pforten eines neuen Lehrhauses der alten Lehre eröffnet. Bet ha-Midrasch nannte es sich in ganz traditioneller Weise, und Herz und Philipp Samson waren seine Stifter. Anfangs hatten die Samsons, die seit Generationen Kammeragenten und zugleich Landesrabbiner des Herzogtums Braunschweig waren, neben ihren Betstuben mehrere solcher Lehrhäuser in Braunschweig und Wolfenbüttel, auch sonstige Familienstiftungen. Jetzt vereinigten sich die verschiedenen Vermächtnisse zu einem Schullegate, aus dem 8—10 arme, begabte jüdische Kinder zu »Bachurim« erzogen werden sollten. Als Studienort wurde das am Harz gelegene, sonst unbedeutende Wolfenbüttel gewählt, das aber eben in diesen Jahren zu weltgeschichtlicher Berühmtheit gelangt war. Hatte doch Lessing 1779 in diesem Städtchen sein letztes Lebenswerk, den »Nathan« vollendet, das Evangelium der wahren Toleranz und Menschenliebe, nach Auffassung der Zeitgenossen die Apotheose des Mendelssohnschen Geistes!

Ob dieser Geist des Dessauer Weisen nun sogleich in die Samson'sche Lehrstube Einlaß fand, können wir für die ersten Jahre schwer nachweisen. Jedenfalls beanspruchte der Talmud den weitaus größten Teil der Lehrzeit. Dem Lesen, Rechnen und (jüd.) Schreiben waren wöchentlich kaum 4—5 Stunden gewidmet. Sogar dem Bibellesen verblieb bloß der kurze Freitag-Nachmittag. Hingegen steht es außer Zweifel, daß, als im Jahre 1806 die Schule den Namen »Samson'sche Freischule« annahm, auch ihr Charakter weltlichen Anstrich bekam, auf den die in der Nachbarschaft gegründete Jacobsonschule sicherlich abfärbte. Aber obwohl die Stifter der beiden Anstalten miteinander verschwägert waren, die Schulkuratorien sogar bis heute in gegenseitiger Berührung stehen, finden wir hier in Wolfenbüttel jahrzehntelang keine Spur jener ureigenen Jacobson'schen Neuerungen, die für Seesen so charakteristisch wurden.

Die Leitung der Freischule, in der außer Religion Deutsch, Französisch, Rechnen, Erdkunde, Geschichte und Schönschreiben unterrichtet wurde, und die in einer Klasse bloß 8 Freischüler beherbergte, übernahm der verdienstvolle Sam. Meyer Ehrenberg, der als »Inspektor« der Schule 40 Jahre lang wahre »Mädchen für Alles«-Dienste versah. Zwei seiner ersten und ernstesten Schüler haben uns die Persönlichkeit dieses Mannes näher gebracht: Markus Isak Jost und Leopold Zunz, letzterer bald nach Abschluß seiner Schülerlaufbahn auch Lehrer der Anstalt. Beide nannten sich stets mit Stolz Samsonschüler und gedachten besonders ihres Lehrers Ehrenberg jederzeit mit dankbarer Liebe. Zunz beschrieb seine Biographie[1]), Jost widmete ihm sein berühmtestes Werk. Andererseits versäumte auch die Anstalt keine Gelegenheit, sich ihrer Zöglinge zu rühmen und nahm an ihren Erfolgen und Ehrungen immer regen Anteil.

1840 erhielt der durch neuere Familienstiftungen ansehnlich vergrößerte Samsonsche Legatenfonds die Rechte einer Korporation, und die Verwaltung der Schule ging in die Hand dreier Administratoren über, die sich bis heute aus den 3 Zweigen der Samson'schen Familie ergänzen. Die Anstalt aber wurde zur dreiklassigen Bürgerschule. Neben den Freischülern erhielten die zahlenden das Übergewicht. 1846, noch bei Lebzeiten des Vaters, wurde der Sohn, Dr. Ph. Ehrenberg, ebenfalls hier vorgebildet, Direktor, aber die wirtschaftlichen Erledigungen, die Aufsicht über die Verpflegung der Alumnen, übernahm ein eigener Hausvater. Seit den siebziger Jahren nehmen dann die Bestrebungen zu,

[1]) Eigentlich bis heute zugleich die ausführlichste Monographie über die Samsonschule bis in die vierziger Jahre. Die Zusammenstellungen von Dr. Moritz Rosenstock in der »Festschrift zur hundertjährigen Jubelfeier der Samsonschule in Wolfenbüttel am 4. Juni 1886« sind nicht ganz zuverlässig, die neueren von Direktor Prof. Dr. L. Tachau im Jahresberichte 1911/12 (anläßlich des stillgefeierten 125-jährigen Jubiläums) etwas skizzenhaft.

die Schule in eine höhere Lehranstalt umzuwandeln. Durch verschiedene ungünstige Verhältnisse waren sie aber erst unter dem heutigen Direktor im Jahre 1888 von Erfolg gekrönt. Die Schule wurde vom herzogl. Staatsministerium in Braunschweig als sechsklassige Realschule anerkannt, der Leitung und Oberaufsicht der herzogl. Ober-Schulkommission unterstellt und erhielt dann 1892 (mit rückwirkender Kraft bis 1889) die Berechtigung zur Zeugnisausstellung für den einjährigen Militärdienst.

Parallel der äußeren Entwicklung änderte sich natürlich auch die innere Organisation der Schule: neue Lehrziele traten auf und die Lehrpläne schmiegten sich immer mehr den offiziellen Vorschriften der betreffenden Schulgattung an. Die Schülerzahl, die bis 1871 durchschnittlich bloß 30 betrug, näherte sich in den 80—90-er Jahren dem Hundert; darunter befanden sich seit 1881 auf vielseitig geäußerten Wunsch der Eltern auch christliche Schüler, gewöhnlich 10—15 an der Zahl, ebenso wurden sogenannte Stadtschüler, d. h. Nichtinternisten, aufgenommen, meiner Statistik nach niemals mehr als 20. Seit Anfang des Jahrhunderts steigt die Gesamtzahl auf 150, dahingegen gibt es seit 1909 überhaupt keine Nichtjuden mehr in der Anstalt, Stadtschüler bloß 1—2: der Direktor hatte den einheimischen Eltern den Besuch der städt. evang. Realschule anempfohlen, die dem Bedürfnis völlig genügt. Die Samsonschule nahm infolgedessen ganz den Charakter einer reinjüdischen Erziehungsanstalt an, deren Hauptgewicht im Internat liegt, deren Hauptbestreben die Vermehrung der Freistellen und deren Hauptaufgabe die individuelle Erziehung ihrer Pfleglinge bildet. Und diesen Ansprüchen entspricht sie auch musterhaft. Für ihre Beliebtheit zeugt die statistische Tabelle der Heimatsverhältnisse: die überwiegend größte Anzahl der Schüler stammt aus Preußen, nicht aus Braunschweig, was mit der geographischen Lage des Landes in Verbindung zu stehen scheint, doch beher-

bergt die Anstalt nebst den verschiedensten deutschen Reichsangehörigen jedes Jahr auch 10—15 Schüler aus den fernen osteuropäischen Ländern, sogar einige Amerikaner. Hiemit erklärt sich etwa auch der auffallende Umstand, daß die oberen Klassen meist besser besucht sind, als die unteren.

1896 bezog die Anstalt ihr neues Heim, das $^3/_4$ Stunden außerhalb der Stadt, längs der Braunschweig-Wolfenbütteler elektrischen Bahn, am Rande von Wald und Gärten gelegen, ein ideal zu nennendes Schulterrain abgibt. Das zweistöckige, modern eingerichtete Anstaltsgebäude vereinigt in sich sowohl die Unterrichtsräume, als sämtliche Lokalitäten für 150 Alumnen, die im Hause selbst des Brausebades nicht entbehren. Die beschränkte Anzahl der besetzbaren Stellen macht eine sorgfältige, bis ins Detail gehende wirkliche Erziehung der Zöglinge möglich, an der ein zehngliedriger, fast rein-jüdischer Lehrkörper mit Liebe arbeitet und z. B. in herkömmlicher Weise jede Woche Konferenzen über Fleiß und Betragen der Zöglinge abhält. Großes Gewicht wird auf die körperliche Erziehung, auf die Abhärtung der Schüler durch Spiel, Spaziergang und Schwimmen gelegt; — ein älterer Jahresausweis erzählt mit Stolz, daß von 1818–86, also während fast 70 Jahren, bloß ein Todesfall in der Anstalt vorgekommen sei, an der damals schon 2 Hausärzte, Vater und Sohn, gewirkt hatten. Die Schüler werden an Pünktlichkeit und Unterordnung gewöhnt, dabei wird auch für die sogenannte Gemütlichkeit gesorgt: ein Gesang- und Orchesterverein veranstaltet Konzerte, auch Bälle und Tanzkränzchen, der »Dramatische Verein« führt auf eigener Bühne Schul- und Gelegenheitsstücke, gelegentlich sogar die Forumszene aus Julius Caesar in englischer Sprache auf, die oberen Klassen werden »zur Belohnung« hie und da ins Hoftheater nach Braunschweig geführt. An den Winter-Freitagabenden vereinigt sich die ganze Corona samt

den Lehrern und ihren Damen zu zwanglosen musikalischen deklamatorischen Vorträgen, und der Sylvesterabend wird »in hergebrachter Weise in ausgelassener Fröhlichkeit« begangen. Andacht, gemischt hebr.-deutsch, findet täglich in der Aula statt, an Sonnabenden und Feiertagen wird die Synagoge in der Stadt besucht.

Wege und Ziele der Erziehung faßt Direktor Prof. L. Tachau in folgenden, kernigen Worten zusammen: Gottesfurcht und Vaterlandsliebe sollen die Grundlagen, Wahrhaftigkeit und Gehorsam die hauptsächlichsten Anforderungen, Heranbildung sittlich guter Menschen und tüchtiger Staatsbürger das Endziel unser Erziehung bleiben, wie sie es von jeher gewesen ist. Bloß dem Worte »jüdisch« gehen diese programmatischen Zeilen scheu aus dem Wege, wie sich auch der hebräische Unterricht in der Samsonschule in sehr engem Rahmen bewegt. Dieselbe Schule, die als Talmudschule gegründet, noch bis 1834 dem Talmud wöchentliche 16 Stunden widmete, unterrichtete bis vor kurzem Religionslehre und Hebräisch in bloß drei Gruppen mit je zwei Stunden. Heute erhalten die unteren zwei Klassen gesondert je 2, die oberen 3 Stunden wöchentlich. Recht hatte Zunz, der in den vierziger Jahren die Samsonschule folgendermaßen charakterisierte: »Ursprünglich war sie Talmudschule mit einigen geduldeten anderen Gegenständen, später wurde sie weltliche Anstalt mit geduldetem Talmud, zuletzt Bürgerschule ohne Talmud«. Heute ist sie — so können wir hinzusetzen — jüdische Erziehungsanstalt mit sehr wenigem Hebräisch.

Die Jacobsonschule in Seesen a. H.

Der Begründer unserer zweiten Anstalt, die von ihm Namen, Kapital und Richtung erhalten hat, steht schon im helleren Lichte der jüdischen Geschichte vor uns. Israel Jacobson, Schwiegersohn und Amtsnachfolger des erwähnten Herz Samson, entstammte einer sehr religiösen, wohlha-

benden und wohltätigen Familie in Halberstadt. »Jakob, sein frommer Vater, träumte noch wie jeder religiöse Jude jener Tage den Traum des Stammvaters: der Herr werde seine Engel entbieten und den Tag aufgehen lassen, an welchem keinem Menschen Schutz und Schirm, Freiheit und Friede versagt bleibe. Wann dieser Tag anbrechen werde, danach fragte und forschte er nicht. — Ihm war das Bet-El sowohl wie das Lehrhaus seiner Gemeinde lieb und vertraut, und den Zehnten seines Erwerbes sonderte er gewissenhaft ab — —«[1]). Der Sohn geriet dem Vater nach, aber er war schon zum Israel geworden, zum Gottesstreiter, der für die Verwirklichung der Träume selbst Sorge tragen wollte und kämpfte. Auch er gab den Zehnten von seinem ganzen Einkommen, ja wenn wir seinen Worten[2]) glauben dürfen, verwendete er von seinen 30,000 Taler betragenden jährlichen Ausgaben bloß 4000 für seinen engeren Haushalt, alles übrige ging für gemeinnützige Zwecke auf. Aber er wollte mit seinem Gelde Dauerndes, Bleibendes erwirken. »Ein Weiser des Talmud hatte es ihm verraten. Wer das Reich Gottes vorbereiten helfen will, der sorge für Unterweisung, Belehrung und Erziehung der Jugend und vornehmlich der mittellosen Jugend.«

Und hierin traf er sich mit den Bestrebungen seiner Zeit, deren Panacee ebenfalls die Schule war. Im neuerwachenden Staate Friedrichs des Großen wimmelte es von pädagogischen Schlagworten: Aufklärung, Zurück zur Natur! Gefühlsbildung, Erziehung des Volkes zu brauchbaren gemeinnützigen Bürgern, wie die Philantropinisten es forderten, im Braunschweig'schen besonders der Campe'sche

[1]) Aus der Festrede des Braunschweiger Landesrabbiners, s. Die Hundertjahrfeier der Jacobsonschule 1902.

[2]) In dem an seinen Gönner, Herzog Carl Wilhelm Ferdinand von Braunschweig gerichteten Entlassungsschreiben. Das ganze, sehr interessante Schriftstück mitgeteilt von Dr. G. Rülf: Einiges aus der ersten Zeit und über den Stifter der Jacobsonschule in Seesen, 1890.

Versuch der Trennung von Schule und Kirche, und vor allem das Ideal des Allgemeinmenschlichen, vor dem alle Scheidewände von Rang und Stand, von Nation und Konfession zur Erde stürzen mußten. Alle diese Ideen hatte Jacobson in sich aufgesogen, und als getreuer Trabant der Mendelssohn'schen Sonne, als eifriger Vorkämpfer und Fahnenträger der von Frankreich damals ausgehenden Judenemanzipation wünschte er vor allem seinen Glaubensgenossen nützlich zu werden.

Warmfühlend nahm er das Judenelend seiner Zeit wahr, er sah manche Fehler und Irrungen, ethische und ästhetische Mängel seiner Brüder und suchte ihnen abzuhelfen. Als Hofagent und Vertrauter der Braunschweigischen Fürsten wollte er seine Nation einerseits von den äußeren Fesseln befreien, die fremde Mächte ihr auferlegt hatten, und war der ersten einer, der z. B. den beschämenden Leibzoll in seinen Landen aufheben ließ, andererseits verkündete er als Rabbiner und später Vorsitzender des Konsistoriums die innere Emanzipation, die Selbstbefreiung von den geistigen Fesseln des Ghettos. Als Entgelt für die empfangenen »Menschenrechte« müsse das Judentum nun »Menschenpflichten« übernehmen, war seine innerste Überzeugung.

Was dem hochherzigen — nach Graetz zwar etwas überspannten — Schwärmer als Ideal für die jüdische Allgemeinheit vorschwebte, das suchte er in einem engen Kreise, in erster Reihe für die verwahrlosten Juden seiner Heimat, zu verwirklichen. Deshalb erwarb er mit schwerer Mühe in dem am Harz gelegenen kleinen Seesen ein Grundstück, auf dem er im Jahre 1801 eine »Religions- und Industrieschule« errichtete, für einstweilen zwölf Freischüler. Seine erste, große Genugtuung war es, als schon vier Jahre später die Seesener Bürgerschaft, die der Judenschule anfangs Hindernisse in den Weg gelegt hatte, selbst darum ersuchte, ihre Kinder dorthin schicken zu dürfen

Damals legte Jacobson statutarisch fest, daß in der Schule, sowie im angegliederten Internat von nun an stets auch christliche Schüler unentgeltlich aufgenommen und verpflegt werden sollten, wodurch er das noch heute vielerseits erstrebte Prinzip der Simultanschule wohl zum erstenmale verwirklichte. Für vollendet betrachtete Jacobson sein Reformwerk trotzdem erst 1807, als er im Hofe seiner Anstalt, von der Straße aus sichtbar, eine nach seinem Vater »Jacobstempel« benannte Synagoge errichtete, in der er auch seine gottesdienstlichen, bedeutungsvollen Neuerungen zur Ausführung brachte. Hier erklang die Orgel zuerst beim jüdischen Gottesdienste[1]), hier wurde deutsches Gebet und deutsches Gemeindelied eingeführt, und natürlich kam von der Kanzel bloß die jargonlose, reindeutsche Predigt zu Worte. Anläßlich der weithin schallenden Einweihungsfeierlichkeiten am 17. Juli 1810, deren Verbrüderungsmotive von Augenzeugen als noch nie dagewesen geschildert werden, entwarf Jacobson in seiner Weihepredigt ein ideelles Programm der interkonfessionellen Erziehung. Um eine Annäherung der Bekenner der beiden Religionen, um Beseitigung der gegenseitigen Vorurteile war es ihm zu tun, was in erster Reihe seinen Glaubensgenossen zugute kommen mußte. Fern lag ihm jedoch die Verschmelzung der Konfessionen oder der Ritus; »eine gemeinsame Gottesverehrung von zwei Parteien, deren Grundsätze — — — weit auseinander liegen, scheint nur ein Hirngespinst eines luftigen Schwärmergeistes zu sein«. Trotz mancher Enttäuschungen, die Jacobson nicht erspart blieben, — sein eigener Sohn wurde von dem Seesener Zünften abgewiesen, einige Verwandte kehrten noch bei seinen Lebzeiten ihrem väterlichen Glauben den Rücken, — blieb er seinem Ideale treu, und noch heute

[1]) Nach Zunz, Gottesdienstl. Vorträge, S. 476, soll in Prag bereits 1716 ein Tempel mit einer Orgel ausgestattet gewesen sein, doch blieb dieses Beispiel ohne jede Nachahmung.

bilden die ineinandergeschlungenen Hände Symbol und Wahrzeichen der Seesener Schule.

Jacobsons Ruf und der seiner Anstalt drang denn auch bald in die Welt. Israel Jacobson wurde von der französischen Herrschaft zum Vorsitzenden des Casseler Konsistoriums ersehen, die Helmstedter Universität verlieh ihm das Ehrendoktordiplom, und als Napoleons Bruder Jérôme, König von Westphalen wurde, besuchte er samt seiner Gattin auch die Jacobsonschule. Ihr erster Direktor, der als Hofrat Schott bekannte Benedikt Schottländer, der nebst Jacobson auch Mitglied des Pariser Sanhedrins war, wurde vom Abt Grégoire als Schulmann gelobt, während der berühmte Geograph Karl von Ritter für die Anstalt schöne Worte der Anerkennung fand und an der Studienordnung nur ihr Zuvielerlei bemängelte.

Im Geiste der Philanthropinisten, die den »ganzen Menschen« bilden wollten, gab es nämlich anfangs nicht weniger als 6 Sprachen, — für Volksschüler! — sodann Musik und Gesang, bürgerliches Rechnen und Buchführung, Mathematik und Erdkunde, ja nebst der Religionslehre wurde aus einem astronomischen Lehrbüchlein (!) wohl jüd. Kalender, — auch Moral unterrichtet. Später trat den Intentionen des Gründers gemäß die Heranbildung der Zöglinge zu Feldarbeitern, Handwerken und Kaufleuten in den Vordergrund, die Schule erhielt eine Gartenbauanlage, 1839 wurde sie zur höheren Bürgerschule, bis sie 1870 den Titel einer Realschule mit dem Lehrziel der Berechtigung zum einjährig-freiwilligen Militärdienst erhielt. Seitdem nahm die Zahl der Schüler, — wie bei der Samsonschule aus fast aller Herrn Länder, — in dem Maße zu, daß in den oberen Klassen Parallelcoeten eingerichtet werden mußten, und so konnte Prof. Dr. Ludwig Philippson in seiner Festrede[1]) 1901 die Idee anregen, eine Bifur-

[1]) Die Hundertjahrfeier der Jacobsonschule, nebst 2 Festpredigten und drei Festreden; Beilage zum Jahresbericht 1902.

kation der Anstalt in eine realgymnasiale Abteilung mit Latein und eine reale durchzuführen, was im nächsten Jahre von Quarta aufwärts auch geschah. Seit einigen Jahren ist die Anstalt im Prinzip koedukationell. 1911 befand sich unter den Abiturienten das erste Mädchen, wobei der dermalige Direktor, Prof. Dr. N. Friedland den Wunsch aussprach, daß »die Jacobsonschule, die sich zur Aufgabe gestellt hat, alle Stände und Glaubensbekenntnisse einander in verständnisvoller Duldung zu nähern, im Rahmen ihrer Verhältnisse auch dazu beitrage, gemäß den neuzeitlichen Bestrebungen, Knaben und Mädchen zu gemeinsamer Betätigung auf allen sozialen Gebieten vorzubereiten.« Im letzten Schuljahre (1912/13) absolvierten 22 Schüler die U II der Realschule und 12 die des Realprogymnasiums. Die Anzahl sämtlicher Schüler (in zusammen 10 Gruppen) betrug 301, von denen 182 Christen waren und bloß 119 Juden. Unter den Hausschülern (Alumnen) sind dagegen statutengemäß die jüdischen Schüler im Übergewicht, die Verhältniszahl der Juden zu den Christen ist wie 2 : 1, derzeit: 101 : 59.

Der jüdische Charakter der Schule ist auch sonst durch personelle Garantien gesichert: unter den 3 Kuratoren, denen unter Beaufsichtigung der Herzogl. Kreisdirektion zu Gaudersheim die Gesamtverwaltung des Anstaltswesens unterliegt, muß einer ein Jude sein (gewöhnlich sind es mehr), ebenso die Majorität der Lehrer; Direktor und Hauseltern dürfen keiner anderen Konfession angehören. Christliche Lehrer gab es schon seit den ersten Zeiten, seit 1840 haben sich auch Geistliche um den Religions- und profanen Unterricht manche Verdienste erworben, so besonders Pastor C. G. Ferd. Lange, der interimistisch (1848) auch die Direktorsagenden erledigte. Sein Sohn, selbst Jacobsonschüler, hielt beim Jubiläum den einen Festgottesdienst ab.

In religiöser Beziehung huldigt die Schule im Geiste

der im Vorjahre veröffentlichten »Richtlinien« einem ausgesprochenen, fast extremen Liberalismus. Wegen allzugroßer Rücksicht auf die christlichen Stadtschüler wurde zum schulfreien Tage der Woche der Sonntag bestimmt, Freitag Abend und Sonnabend früh findet jedoch Gottesdienst statt, weshalb der Unterricht um 9 Uhr beginnt. Von den Wallfahrtsfeiertagen ist nur der erste Tag schulfrei, der zweite bloß bis 10 Uhr. Im Alumnat erhalten sämtliche Zöglinge rituelle Kost, zu Ostern wird sie jedoch meist getrennt. »Wir stehen hier auf freiem, wissenschaftlichem Standpunkte inbezug auf das Judentum, dem wir Lehrer, — so schreibt mir Direktor Prof. Friedland, — nichtdestoweniger, oder gerade deswegen mit Liebe anhangen.« Religion und Hebräisch haben wöchentlich 16 Stunden, Geschichte und Literatur wird aus einem eigenen Leitfaden »zum Gebrauch der Jacobsonschule« unterrichtet.

Werfen wir noch einen kurzen Blick auf die sonstigen Erziehungsprinzipien der Jacobsonschule, so finden wir sie selbstredend denen der Samsonschule in Vielem ähnlich. Ich würde sagen, dort steht die Individualität im Vordergrund, hier der Gemeingeist, jenes Zusammengehörigkeitsgefühl, das alle Schüler von heute und von gestern wie zu einer großen Familie zusammenfaßt. Besonders bei feierlichen Gelegenheiten zeigte und betätigte sich dies in ganz imposanter Weise, so zu des Stifters 100. Geburtstag, zur Centenarfeier der Anstalt oder zur Hausweihe. Von Fern und Nah strömten die Kinder aus allen Gauen des Vaterlandes ihrer alma mater zu, und selbst aus New-York und Hongkong kamen herzliche Grüße und klingende Münzen für die Fonds der Schule. Nebst der Munifizenz der Jacobsons, deren Stiftungen in die Hunderttausende gehen, verdankt es die Jacobsonschule dieser Opferfreudigkeit ihrer ehemaligen Zöglinge, daß sie heute »ohne staatliche und gemeindliche Beihülfe nicht bloß fest gefügt und wohl fundiert dasteht«, sondern auch namhafte Beträge für Stipen-

diaten verwenden kann. Bis zum Jubiläumsjahre (1902) waren aus der Anstalt im ganzen 4177 Schüler hervorgegangen, darunter waren 523 Freizöglinge, 200—300 Halbpensionäre, ungefähr 1600 zahlende Hausschüler und 1785 Stadtschüler.

Dem größeren Kapital und Schülermaterial entsprechend, sind auch die Bauanlagen hier noch großzügiger als in Wolfenbüttel: eine kleine Schulkolonie mit Dienst- und Wirtschaftswohnungen, Turnhalle und Isolierpavillon, separatem Schul- und eigenem Alumnatsgebäude. In der Mitte aber prangt in klassischer Einfachheit der seit 100 Jahren unveränderte Jakobstempel — wahrlich der Geist der Geschichte spricht hier in Großem und Kleinem zu uns! Und selbstgebildete Traditionen bewahrt die Schule auch in manchen Einzelheiten. Schon 1808 hatte Jacobson mit seiner kleinen Schülerzahl eine viertägige, Erfahrungen sammelnde Wandertour unternommen und noch heute gehören die strammen »Blaukappen« zu den tüchtigsten Wandervögeln ihrer Heimat; im Sommer aber tauscht eine Gruppe von Schülern unter Lehrers Leitung mit dem College Mariette in Boulogne sur Mer Studienbesuche. Die so anerzogene Selbständigkeit bewährt sich auch in der im Alumnat durchgeführten Selbstverwaltung, wo die einzelnen »Kompagnien« unter selbstgewählten Offizieren und Unteroffizieren stehen: trotzdem darf der Schüler mit dem Lehrer nur entblößten Hauptes sprechen. Der alten Schultradition entsprechend lernt fast jeder Jacobsonschüler irgend eine Handfertigkeit: arbeitsfroh sehe ich sie zur Hobelbank, zur Brand- oder Papparbeit eilen, während abends die Schülerkapelle mit der Ortsmusikkapelle vereint gelegentlich Fackelzüge veranstaltet, — der größte Stolz, die einzige Sehenswürdigkeit des sonst stillen Seesens! — Vielleicht sind nicht alle Blütenträume Jacobsons gereift, aber lobenswert ist gewiß das hundertjährige Bestreben, die Prinzipientreue.

Das Philanthropin in Frankfurt a. M.

Die bisher behandelten, benachbarten beiden Schulen, sowohl der Person, als dem Geiste ihrer Stifter nach Schwesterinstitute, waren mit ihrer strengen Zucht, ihrer nach einheitlichem Prinzip geregelten Internatserziehung nicht bloß Produkte der Kleinstadt, waren auch nur in deren Milieu möglich, konnten höchstens deren Bedürfnisse befriedigen, obwohl ihr Ruf bis in ferne Gegenden drang. Das Gedeihen großer, weitwirkender Schulen war naturgemäß an den Bestand von Großgemeinden gebunden, in deren Mitte bei den immer mehr überhand nehmenden jüdischen Bildungsbestrebungen der Zeit Massenbetrieb und Massenerfolge möglich, ja wahrscheinlich waren. Es darf also für mehr als Zufall angesehen werden, daß am Anfange des XIX. Jahrhunderts in den beiden Zentren der damaligen Judenheit, in Frankfurt a. M. und in Hamburg, fast gleichzeitig die Grundlagen zu zukünftigen, höheren Lehranstalten gelegt wurden. In beiden Städten waren die Anfänge eines jüdischen Unterrichtswesens bereits vorhanden, in Frankfurt, wo Mendelssohns Bücher und Lehren ziemlich rasche Verbreitung fanden, auch die des modernisierten Unterrichtes. War es doch hier, wo der intransigente Rabbi Pinchas Horowitz am 8. Dezember 1794 den ersten Versuch einer weltlichen Schule mit synagogalem, zwar nur kurzlebigem Banne belegte, wo die Seesener Anstalt sofort im Jahre ihrer Entstehung den Plan einer ähnlichen Schöpfung hervorrief, wo die 1803 gegründete städtische »Musterschule« gleich anfangs $^1/_4$ ihrer Schüler aus den Judenquartieren bezog.

Daß die endliche Verwirklichung dieses Strebens sich an den Namen eines Rothschilds knüpft, ist in Frankfurt eigentlich ganz stilgerecht. Und auch die Vorgeschichte klingt ganz zeitgemäß biedermeierisch! Der Vater der »fünf Frankfurter«, der berühmte Meyer Amschel, hatte

während einer Geschäftsreise in Marburg einen jungen, galizischen Wandersänger gehört, der trotz seines verwahrlosten Aeußeren das Gefallen des Bankiers in dem Maße fand, daß er ihn mit nach Hause nahm und seinem Buchhalter übergab, damit er einen Menschen aus ihm schnitze. Siegmund Geisenheimer, selbst ein begeisterter Menschenfreund, griff nach der Gelegenheit, verband sich mit drei gleichgesinnten, jungen Leuten, suchte sich noch zwei Waisenknaben und gründete für deren Unterkunft und Erziehung das jüdische Philanthropin. Mit dem ersten Schutzbefohlenen, — er hieß Moses Samuel Weintraub, — hatte er zwar wenig Glück, das unruhige Blut konnte sich der Disziplin nicht fügen und mußte bald entfernt werden; aber die Institution blieb bestehen und setzte ihren Weg trotz politischer Wirren und innerer Schwierigkeiten, mit zunehmendem Glücke fort.

Die ersten drei Zöglinge besuchten noch die Musterschule und wurden von einem Lehrer, der mit ihnen in einem Zimmer wohnte, bloß im Hebräischen, im Schreiben und bezüglich des Betragens unterwiesen; aber schon auf den ersten Prospekt, noch 1804, meldeten sich 260 Männer mit wöchentlich 6 Kreuzer Beiträgen; zahlende Schüler wurden aufgenommen und 1806 konnten zwei selbständige Klassen mit 16 Schülern ins Leben treten. Die erste erhielt 45, die zweite 49 Stunden die Woche: »man konnte sich eben mit Lehren und Lernen nicht genug tun«. Eine intensive Förderung erhielt die Schule durch den neuen Gebieter Frankfurts, den verdienstvollen Fürstprimas Carl v. Dalberg, dessen Toleranz und Kulturfreundlichkeit dem jüdischen Philantropin in gleichem Maße Unterstützungen und Geschenke zukommen ließ, wie den christlichen Schulen Frankfurts. Freilich wurde der ganze Bestand des Philanthropins bald gefährdet, als die neue »Stättigkeit« eine neue »allgemeine« Schule vorschrieb, in der sämtliche Kinder der Gemeinde, beiderlei Geschlechtes, arm und reich vom 4. bis

16. Lebensjahre unterrichtet werden sollten. Die israelitische Schulsektion hatte schleunigst Schul- und Lehrplan zurechtgelegt, ihr geistiger Führer Jac. Süßkind Stern schwärmte bereits von einem Prachtbau für 600 Kinder, der Name »Carlsschule« war vom Primas auch genehmigt, schon hatte Dalberg fürs Schulhaus 1200 fl., Isr. Jacobson für eine Schülerbibliothek 200 fl. gespendet! da starb Stern und mit ihm die noch nicht zeitgemäße Idee seiner Schule. Hingegen trat das Philantropin ganz in seine Fußstapfen. Es ließ sich von der großherzoglichen Regierung als Grundstock der für die Gemeinde neuzugründenden »öffentlichen« Schule anerkennen, übernahm im Lehrplan die Bifurkation der unteren Volksschulklassen in eine Handwerksschule für die ärmeren Kinder und eine Realschule für die besseren Stände, ebenso erweiterte es sich seit 1810 auch mit Mädchenklassen. Im Taumel des Gleichberechtigungsjubels 1811 trat der erste christliche Schüler in die Anstalt, die voll Dankbarkeit nunmehr ihrem »jüdischen« Epitheton entsagte. So hatte das Philantropin im ersten Jahrzehnt seines Bestehens eigentlich seinen ganzen Werdegang im Kleinen bereits vollendet: war »Bürger- und Realschule der israelitischen Gemeinde« geworden, wohnte in einem von der Regierung der Gemeinde überlassenen gewesenen Dominikanerkloster, genannt Kompostell, Direktor und Lehrer waren als Staatsdiener anerkannt und hatten in neuneinhalb Jahren 450 Schüler und Schülerinnen ausgestellt.

Da kamen die großen Tage von 1813, und in der »freien Stadt« Frankfurt gingen manche jüdische Rechte verloren. In ihrer nun auch finanziellen Not flüchtete sich die Schule immer mehr unter die Fittiche der israelitischen Gemeinde, die ihr seit 1819 jährliche Subventionen bewilligte und drei ihrer Vorstandsmitglieder in den Schulverwaltungsrat delegierte. Unter Leitung dieses Schulrates, in dem heute Vorstand und Ausschuß der Gemeinde als Majorität vertreten sind, entwickelte sich das Philantropin

schon in der ersten Hälfte des XIX. Jahrhunderts zur ersten jüdischen Schule Dentschlands und zur bis heute best-gehegten, teuersten Institution der Frankfurter jüdischen Gemeinde. Dem Schulrat anzugehören galt jederzeit als besondere Auszeichnung, niemals als Sinekure; nicht selten folgten einander Vater und Sohn im Ehrenamte, traditionell hat der Schulrat ein ärztliches Mitglied, das zugleich als Schularzt fungiert. In der Stadt der wohlhabenden Patrizier fehlte es natürlich selten am Gelde: der Schulrat konnte seine Schulmänner und -leiter unter den tüchtigsten und bekanntesten Größen der Zeit erwählen, denen er eine sorg-lose Position sicherte. Hatte die Schule doch schon vor mehr als 50 Jahren eine Pensionsordnung, laut welcher der ordentliche Lehrer nach 50 Jahren (!), bei Dienstunfähigkeit aber nach 20 Jahren mit vollem Gehalte pensioniert wurde.

Mit der inneren Entwicklung der Schule hielt ihre äußere Anerkennung gleichen Schritt: selten hat sich eine jüdische Anstalt in dem Maße des Interesses der Besten ihrer Zeit rühmen können, wie das Philanthropin. Neben Dalberg, dem bekannten Gönner Schillers, steht Bettina, die Freundin Goethes, die dem großen Sohne Frankfurts mehrfachen Bericht über die durch die neue Stättigkeit geschaffenen Zustände erstatten muß: »— — -- alle Juden schreiben seitdem, der Primas hat viel Vergnügen an ihrem Witz. Alle Christen schreiben über Erziehung, es kommt beinahe alle Woche ein neuer Plan von einem neu verheirateten Erzieher heraus. Mich interessieren die neuen Schulen nicht so sehr, als das Judeninstitut, in das ich oft gehe«. Und der Geheimrat fordert sie weiter auf: »Fahren Sie fort, mir von diesen heilsamen Anstalten, als Beschützerin derselben, von Zeit zu Zeit Nachricht zu geben!« Als Mäcen traten neben die Rothschilds, Goldschmidts, Reinachs usw. schon in den ersten Jahren die Bethmanns, Mann und Frau, die für einen christlichen Knaben, resp. ein jüdisches Mädchen das Schulgeld bezahlten; Spender, Subskribenten meldeten sich

vom In- und Ausland, von Amsterdam bis nach Zabern. Die jährlichen Schlußprüfungen des Philanthropins bildeten ein Stadtereignis, Minister, Stadträte waren nicht selten dabei anwesend; über eine der ersten schreibt der bereits erwähnte Geograph Ritter, der vorher in Seesen gewesen: »... die Knaben bestätigten mir auch hier, daß die jüdische Nation voll herrlicher Anlagen und Geistesanlagen, trotz des Druckes, unter dem sie seufzten, geblieben.« Der verdienstvolle Adolf Crémieux versäumte es nicht, 1840 auf der Rückreise aus dem Orient das Philantropin zu besuchen. Auch sonstige Auszeichnungen wurden der Schule zuteil. Bei der Schillerfeier der Stadt Frankfurt im Jahre 1859 wurde die Festrede dem Direktor Dr. Sigm. Stern übertragen, bei der 1873-er Weltausstellung in Wien aber erhielt die Schule den ersten Preis für ihre Schreibvorlagen und Schriften. Ein Resultat, das uns wenig überrascht, wenn wir wissen, daß die Schule dem Schönschreibunterricht von Anfang an durch hohe Stundenzahl größere Bedeutung beigelegt, und bis heute eine eigene Tradition der »Philantropinschrift« herausgebildet hat.

Wie jede Schule verdankt auch das Philantropin seine Erfolge natürlich in erster Reihe seinen Leitern und Lehrern, deren stolze Reihe — paritätisch! — ein Michael Hess und F. Josef Molitor eröffnen. Ersterer Erzieher im Rothschild'schen Hause und Autodidakt im besten Sinne des Wortes, arbeitete als Direktor fast ein halbes Jahrhundert hindurch auch an seiner eigenen Vervollkommnung, letzterer ein Mitglied des Bettina'schen Kreises, akademisch gebildet, zugleich mystisch überspannt, will aus purem Idealismus »einen Leib den Juden opfern, einen Geist ihnen widmen.« Ebenso besaß die Schule später oft christliche Lehrer von gutem Rufe; von besonderer Bedeutung für sie und — wir können sagen — für die Entwicklung des modernen Judentums und seines Gottesdienstes waren jedoch ihre Religionslehrer. Wohl war der erste, eben M.

Hess, nicht die geeignete Persönlichkeit dafür. Wie ihn der eine Verfasser der trefflichen Jubiläumsmonographie[1]) charakterisiert, war Hess vom Talmudstudium unmittelbar zu Voltaire und Rousseau übergegangen; .... von seiner ersten Epoche war ihm nur eins geblieben: der Schmerz über die Dürftigkeit, Unzulänglichkeit und praktische Unbrauchbarkeit seiner bisherigen Studien. Deshalb trat bei ihm ein gewisser Trotz gegen alle Traditionen, ein Radikalismus zu Tage, der bei seinen Nachfolgern manchmal wohl übers Ziel hinaus schoß. So dürften die ersten Keime des Reform-Sonntaggottesdienstes in der »Andachtsstunde« des Philanthropins zu suchen sein. Das war eigentlich eine kleine Schulfeier, mit der jeden Sonntag der öffentliche Unterricht eröffnet wurde. Dabei gab es Gesang mit Orgelbegleitung, außerdem Exhortation über irgendeinen moralischen Gegenstand, während deren auch das Betragen der Schüler in der verflossenen Woche besprochen wurde: also doch eine Art Jugendgottesdienst auf rein ethischer Grundlage, wie es Hess wünschte. Zwar verlegte schon der erste Prediger, Josef Johlson, die Andacht auf den Sonnabend, lehnte sie der Liturgie des Tages an, doch blieb ihr auch ferner die hebräische Sprache fern; statt des Gebetbuches fungierte Johlsons Gesangsbuch und die Teilnehmer des Gottesdienstes standen entblößten Hauptes! In der Folgezeit wußten tüchtige Redner, wie Michael Creizenach, der Historiker I. M. Jost und der bekannte Jakob Auerbach dem »Andachtssaale« des Philantropins eine große Popularität zu sichern: hier fanden von 1829—1858 die ersten Konfirmationen statt, hier hielten es Männer wie Abr. Geiger, Nathan M. Adler u. a. nicht unter ihrer Würde, der Jugend zu predigen. Erst mit der Einführung eines geregelten Gottesdienstes in der Hauptsynagoge verlor

[1]) Geschichte der Realschule der isr. Gemeinde (Philanthropin) zu Frankfurt a. M. (1804—1904). Von Direktor a. D. Dr. H. Bärwald und Direktor Dr. S. Adler. (S. 94.)

diese Institution nach und nach ihre Bedeutung und hörte bald auf.

1845 war das Philanthropin in sein erstes, eigenes Heim in der Mitte der Judenstadt übersiedelt, das damals als schönstes Schulgebäude der Stadt gepriesen wurde. Wohl konnte sich die Volksschule, die der Realschule für unbemittelte Kinder vorgegliedert und meist von auswärtigen Schülern besucht war, nicht halten und verschwand 1854 gänzlich, ebenso wie eine nach Fröbels Muster eingerichtete Spielanstalt keine Wurzeln fassen konnte (1839—41), aber die Anstalt selbst wurde 1867 als Realschule zweiter Ordnung anerkannt, und konnte diesen Rang trotz mancher Chikanen[1]) auch während der Zeit der 7-klassigen Realschulen beibehalten. Die Frequenz der Schule hob sich rapid, und erreichte 1877 die Höchstzahl von fast 900 Zöglingen. Später trat aus lokalen Gründen ein gewisser, ziffernmäßiger Rückgang ein, ja um 1895 konnte in Gemeindekreisen, deren Budget das Philanthropin mit ca. 100.000 Mark belastet, von einer Auflösung der Schule gesprochen werden. In den letzten Jahren wurden fremde Schüler überhaupt nicht mehr aufgenommen, damit die traditionelle Einheit der Realschule und des Mädchenlyzeums (seit 1908 so benannt) nicht gelöst werden müsse. Mit einer Durchschnittszahl von 350 Knaben und 250 Mädchen bezog die Schule 1909 ihren neuesten Millionenbau, vielleicht nicht ganz unabsichtlich in nächster Nachbarschaft der berühmten Frankfurter Musterschule, mit der das Philanthropin seit seiner Begründung in enger, pädagogischer Beziehung steht. Diese Schule hatte den ersten Zög-

[1]) So verfügte der ministerielle Erlaß von 1867, daß christliche Schüler die Anstalt wohl besuchen dürfen, aber keine Berechtigung erwerben können, welche Beschränkungsklausel erst im Jahre 1871 nach einer Interpellation Sonnemanns im Reichstage aufgehoben wurde. Auch gegen die Anstellung christlicher Lehrer gab es mancherlei amtliche Bedenken und Beschwerden.

lingen des Philanthropins den weltlichen Unterricht erteilt, seinen Lehrern treue Beraterdienste geleistet, das Philanthropin dagegen war eine der ersten Anstalten, die den von der Musterschule ausgehenden sog. Frankfurter Reformplan annahm.

Auch sonst zeichnet sich das Philanthropin durch die Modernität seines ganzen Schulbetriebes aus. Schon der imposante, dreistöckige Neubau, der sich in vornehmer deutscher Renaissance dem Charakter von Frankfurt-West so stilgerecht anpaßt, betont seine wissenschaftliche Bestimmung durch einen massiven, quadratischen Turm für astrophysikalische Beobachtungszwecke. In den musterhaft eingerichteten naturwissenschaftlichen Laboratorien, im Zeichen-, Modellier- und Handfertigkeitssaal ist kein Mittel des modernen Anschauungsunterrichtes außer Acht gelassen, alle Errungenschaften der neuesten schulhygienischen Technik haben hier ihre Anwendung gefunden. Und dabei in den Korridoren, an den Wänden der Empfangs- und Lehrsäle überall dem genius loci angemessene, nach einheitlichen ästhetischen Gesichtspunkten zusammengestimmte Reproduktionen alter und neuer Meister, Gravüren, Reliefs und — frische Blumen! Nicht weniger als 60.000 Mark — eine feinsinnige Spende des Jubiläumsfonds! — hat dieser künstlerische Schmuck des Gebäudes gekostet, der sich bis in die Alleen des Hofes, des Spiel- und Tennisplatzes fortsetzt und nirgends die Nüchternheit und Kahlheit sonstiger Schulhäuser erkennen läßt. — Modern, freisinnig — manche Traditionen der Musterschule nachahmend, — sind auch sonstige pädagogische, didaktische Einrichtungen des Philanthropins, dem es gleichwohl erst durch Einführung der sogenannten »Kurzstunde« in den letzten Jahren gelang, seinen starkumstrittenen Sonntag ganz schulfrei zu machen. Im Lehrkörper, für dessen wissenschaftliche Weiterbildung eigene Stiftungen sorgen, finden wir manche Koryphäen ihrer Fachwissenschaft: ich erwähne bloß den

Sprachphilosophen Lazarus Geiger, den Literarhistoriker Albert Bielschowsky, den Historiker Harry Breßlau, den Mitarbeiter Helmholtz' Gustav Wertheim und den Historiker Frankfurts Professor Kracauer!

An der Stirnwand der Treppenhalle, von den Büsten Lessings, Mendelssohns und Goethes umgeben, leuchtet uns die Devise des Philanthropins entgegen: für Aufklärung und Humanität! An diesen eigentlich politischen, kulturellen Idealen ihrer Gründungszeit hat die Schule stets auch in religiöser Beziehung festgehalten. Hess wollte das Kind bloß in einer Religion, im sogenannten Moralunterricht, unterweisen und nur auf der Oberstufe, und nur gelegentlich sollte ihm der jüdische Glaube nähergebracht werden. Als solches, rein-ethisches Programm können wohl die vielsagenden Worte des Propheten Micha gelten, die ebenfalls an hervorragender Stelle des Hauses stehen: »Es ist dir gesagt, o Mensch, was gut ist und was der Ewige von dir fordert: nichts anderes, als das Rechte tun, Liebe üben und in Demut wandeln vor deinem Gotte«. Wohl hat das »historische Jahrhundert« die Bedeutung des einst verpönten »jüdisch-eigentümlichen«, die Wichtigkeit der Religionslehre im allgemeinen als Erziehungsgrundlage, ins richtigere Licht gestellt, und neben den obligatorischen Religionsstunden wird im Philanthropin heute in 10 wahlfreien Stunden sogar hebräischer Unterricht erteilt, aber »niemals haben die Lehrer ihre Schüler und Schülerinnen zur Unterwerfung unter andere Glaubensgesetze als das von dem einig-einzigen Gott geleitet, niemals ihnen die Befolgung von Zeremonien, die Übung religiöser Bräuche zur Pflicht gemacht«. Also ward das Philanthropin zur eminenten Lehr- und Pflegestätte des liberalen deutschen Judentums, zur Mutteranstalt quasi der Samson- und Jacobsonschule, denen es seit 50 Jahren Direktoren und oft Lehrer liefert. Dabei trat es stets treu und tapfer für die politischen, moralischen und materiellen Gesamt-

interessen des Judentums in die Bresche, und auch im jetzt tobenden Kampfe um die jüdische Volksschule ist es wieder Direktor Dr. S. Adler, der, sogar im Widerstreite gegen die offiziellen Gemeindekreise, als einer der mannhaftesten Rufer im Streite die Fahne der jüdischen Schule hochhält!

Mit Genugtuung kann sich das Philanthropin rühmen, daß keine Schule Deutschlands Stiftungen im gleichen Maße aufzuweisen habe, daß »eine große Anzahl von Stiftungen hier ihren Ausgangspunkt genommen, daß sie eine Quelle war, von der sich eine Fülle von Wohltaten auf weite Kreise der Vaterstadt und des Vaterlandes ergoß« — in erster Reihe freilich auf seine gewesenen Schüler, für die der »Verein der Philanthropiner« auch späterhin segensreich fortsorgt. Mit einem Worte würde ich sagen: Aus der Armenschule des Philanthropins wurde eine moderne, reiche Schule der modernen, reichen Frankfurter.

(Schluß folgt.)

Das Königlich Westphälische Konsistorium der Israeliten.

Von **Felix Lazarus.**

(Fortsetzung.)

Einen besonders langwierigen und mit Hartnäckigkeit geführten Streit entfesselte die Angelegenheit der Talmudthora-Kasse. Die Verwaltung dieser Kasse hatte gegen die Verwendung ihrer Gelder durch das Konsistorium aufs Heftigste protestiert. Der Protest muß aber abgewiesen und dem Konsistorium das freie Verfügungsrecht zugesprochen worden sein. Am 1. März 1810 wurde diesem der bare Kassenbestand in Höhe von 1153 Thalern 28 Albus 10 Heller übergeben. Den Restbetrag bildeten Wechsel in Höhe von 7075 Thalern sowie verschiedene andere Wertpapiere und Obligationen. Die Gesamtsumme betrug 11320 Thaler 21 Albus 10 Heller[1]). Wie Jacobsohn am 8. Dezember 1813

[1]) Irrtümlich bei Horwitz »Die Israeliten etc.« S. 81 ff. »von den 2500 Thalern, die die Vermächtnisse« (darunter die Talm. Th. K.) liefern sollten, bekam das K. keinen Pfennig zu sehen.« Über die Kasse Berliner Gem. Akten betr. die Talm. Thora-Kasse Cassel 1809—1823. Aus Nr. 1 ergibt sich folgender Kassenbestand:

»Wechsel v. d. Landjudenschaft den 10. Mai 1802 über 2775 Thaler; desgl. von desgl. 21. Febr. 1799 über 2750 Thlr.

Desgl. von desgl. 21. April 1799 über 400 Thlr.

Hebr. Urkunde über ein von S. Wallach allhier gestiftetes Legat von 50 Thlr.

Notariatsinstrument v. 28. Sept. 1803, Inhalts dessen die Kasse nach Absterben der Leib Wallachschen Witwe zu Oberaula ein Legat von 1000 Thlr. zu erwarten hat.

2 Magdeb. Landes Oblig. Lit. M.

Nr. 138 100 Thlr.

Nr. 137 50 »

mitteilte, waren ihm seinerzeit 42565 Frcs. 49 Cent. in westphälischen Papieren ausgehändigt worden. Mit ihm dem ehemaligen Präsidenten des Konsistoriums, wurden nun die Verhandlungen von den wieder in ihr früheres Amt eingetretenen Führern der hessischen Judenschaft[1]) behufs Wiedererlangung des Fonds geführt. Am 2. September 1814 schreibt Heinemann an Jacobsohn »betreffs der Talmudthora-Kasse und der von Bensa[2]) gemachten

Nr. 2 verzeichnet als »der Hess. Talmud Thora Kasse zustehende und dem Consistorium abgelieferte Dokumente:«

1) Oblig. vom Tribunalpedell Welcker zu Cassel v. 26. 1. 1804 über 800 Thlr.

2) Desgl. vom Landschreiber Abraham Hirsch Schloß 25. 10. 1808 über 1400 Thlr.

3) Wechsel über 2775 Thlr. (s. Nr. 1.)

4) Dito über 2750 Thlr. (s. Nr. 1.)

5) Desgl. über 400 Thlr. (s. Nr. 1.)

6) Desgl. über 50 Thlr. (das.)

7) Desgl. über 1000 Thlr. (das.)

8) Über eine Erbschaft laut Test. des Schutzgenossen Simon Michel zu Cassel über 100 Thlr.

9) Ablieferung des baren Kassenbestandes, der am 1. März 1810 abgeliefert ward und 1153 Thlr. 28 Albus 8 Heller betrug.

Es folgt dann die »Balance«. Es soll sich die Summe von bar 4245 Tlr. 21 Albus 10 Heller und in Dokumenten 7075 Tlr., zusammen 11.320 Tlr. 21 Albus 10 Heller ergeben. Die Berechnung stimmt indessen nicht. Die Wechsel ergeben zusammen 7075, die übrigen Posten aber nur ca. 3503 Tlr. Es fehlt also ein Betrag von zirka 742 Tlrn. an der angegebenen Summe.

Das »Debet« betrug »baar durch umstehende Ausgaben in Hessen« 3895 Thlr. 10 Albus 10 Heller. „Dokumente zurück 7075 Thlr. Für Außerhessen verausgabt 350 Thlr.«

Summa 11.320 Thlr. 21 Alb. 10 H.

Wie aus der im einzelnen aufgestellten Rechnung hervorgeht, erhielt der Landrabbiner Berlin aus dieser Kasse jährlich 100 Thlr.

Nr. 5 enthält ein Verzeichnis der laut Jacobsohns Schreiben vom 8./12. 1813 seinerzeit an ihn gelangten Obligationen, im ganzen 42.565 Frcs. 49 Cent. in westphäl. Papieren.

[1]) Vgl. oben S. 354.

[2]) Simon Michel Bensa oben S. 82 und unten S. 459.

Einreden«. Die Papiere waren in einer »Kiste«, vermutlich dem gleichen eisernen Kasten[1]), welcher sich im Sitzungszimmer des Konsistoriums befunden hatte, aufbewahrt. Heinemann, der bereits am 27. April 1814 nach Berlin abgereist zu sein scheint, bat den ebenfalls dort befindlichen Jacobsohn am 15. Februar 1815 brieflich, über den von Steinhardt Heinemanns Frau ausgehändigten Schlüssel verfügen zu wollen. Er hat dem Präsidenten, wie er Jacobsohn noch immer nennt, wiederholt in der Sache geschrieben, ohne Antwort zu erhalten[2]). Auch dieses Schreiben scheint erfolglos geblieben zu sein. Auf Veranlassung Heinemanns übernimmt der Landschreiber A. H. Schloß[3]) die Vermittlung zwischen ihm und Bensa. Letzterer ist bereit, in der Angelegenheit entgegen zu kommen. Heinemann solle nur die Quittung schreiben[4]). Die Herren Korporationsvorsteher sollten sich indessen noch lange nicht des Besitzes der kostbaren Kiste erfreuen. »Aus Freundschaft« für Heinemann hatten Gebrüder Wallach in Cassel die Kiste in Verwahrung genommen, jedenfalls vor der Abreise Heinemanns 1814, aber deshalb mit den Landschaftsvorstehern, welche solche fordern, Unannehmlichkeit bekommen. Sie bitten Heinemann deshalb, anderweitig über die Kiste zu disponieren[5]). Heinemann war in Berlin damit beschäftigt, sich eine neue Existenz zu gründen[6]). Am 10. September

[1]) Vgl. oben S. 356 und 186.

[2]) Nr. 7.

[3]) Oben S. 82, 455.

[4]) Nr. 9. Jüdisch-deutsches Schreiben überschrieben: Herr Rat, unterschrieben: Schloß; datiert vom 10. Mai 1815. Beigefügt war wohl diesem Schreiben des Landschreibers an H. die Bescheinigung, »2 Aktenstücke betr. Schuldenbezahlung von 14500 Thlr. an den vormaligen König von Westphalen und das Geismarsche Legat betreffend« von Registrator Berlin (vgl. oben S. 85) vor dessen Abreise erhalten zu haben. Datiert ist diese Bescheinigung vom 11. Mai 1815.

[5]) Nr. 11.

[6]) Oben S. 194 ff.

1817 erhielt er jene Mitteilung aus Cassel und schrieb am 24. September an Jacobsohn[1]). Der Expräsident hat den Brief am letzten September erhalten und antwortet von Tressow aus am 1. Oktober:

Wohlgeborner, insonders Hochzuverehrender Herr!

In Antwort Ihres werten vom 24. Sept., welches mir gestern zugekommen, übergehe ich die Gegenstände, die ich nicht gern berühre.

Herr Meyer Fürth[2]) hat es mir ebenfalls geschrieben, daß er H. Louis belangt hat, ohne dem ich aus der Sache nicht heraus gekommen. Ich bin zu jeder Stunde bereit, das Capital zu zahlen, und will froh sein, wenn ich es loß bin.

Wenn Sie mir sagen wollen, was in der Kiste ist, die H. Wallach in Händen hat, und welches mir umgehend anzuzeigen erbitte, dann will ich Ihnen sagen, was zu thun ist.

Mit Hochachtung usw.

Ich bin schon seit 10 Tagen sehr unwohl[3]).

Was Jacobsohn angeraten hat, ersehen wir wohl aus Heinemanns Schreiben vom 27. Oktober 1817 an Merkel, den früheren Konsistorial-Sekretär. Nach seiner Ansicht soll die Kiste den Landschaftsvorstehern ausgeliefert werden, aber in Gegenwart eines Notars. Er bittet Merkel um ein

[1]) Nr. 11.

[2]) Meyer Elkan Fürth in Dessau, Verfasser mehrerer Werke. Siehe Zeitlin Bibl. s. v. Jew. Enc. Bd. V, 538, Horwitz »Franzschule« S. 17.

[3]) Nr. 12. Wer mit H. Louis gemeint ist, weiß ich nicht. H. antwortet am 7. Oktober 1817. Danach befinden sich in der Kiste: »Die Wechsel der Korporation Hessen und der Gemeinde Cassel über die der Talmudthorakasse schuldigen Gelder, das das Deutschsche Legat betreffende Aktenstück und das Aktenstück Oberaula betreff. Vergl. dazu die oben S. 454 f. gegebenen Verzeichnisse der Talmudthorakasse.

Gutachten, ob das das Deutsch'sche Legat betreffende Aktenstück auch ausgeliefert werden dürfe, da dieses Legat erst während der Amtsdauer des Konsistoriums gestiftet worden sei. Schließlich ersucht er den »alten Freund«, sich als Notar diesem Geschäfte zu unterziehen und ihm für seine Zeitschrift »Jedidja«[1]) literarische Beiträge einzusenden[2]). Diesen Brief schließt Heinemann einem Schreiben vom gleichen Datum an Gebrüder Wallach bei, welche er bittet, das das Deutsch'sche Legat betreffende Aktenstück vorläufig zu behalten. Aber der unpraktische Gelehrte hatte es mit überaus vorsichtigen Kaufleuten zu tun. Die Casseler Firma lehnt es unter dem 3. November entschieden ab, darauf einzugehen. Sie will »aus Ursachen mit dem Inhalt der Kiste nichts zu thun haben« und dieselbe »nur gegen ihren Schein, wie sie ist, abgeben«. Daß Heinemanns Vertrauensmänner in Cassel es mit ihrer jetzigen Behörde nicht verderben wollten, ist klar. Weshalb sie aber die für Merkel bestimmte Einlage ohne weiteres zurücksandten, ist schwer zu sagen[3]). Neue Anweisungen Jacobsohns angesichts dieser neuen Situation[4]). Den Beschluß des Aktenkonvoluts bildet ein Schreiben Jacobsohns vom 4. Mai 1823[5]) auf das Ersuchen der »Vorsteher der isr. Gemeinden Niederhessens« vom 18. April 1823. Er habe das Verzeichnis der Papiere bereits am 2. Dezember 1817 an Herrn Finanzrat Philippstein gesandt und gebeten, die der Korporation gehörigen Papiere, abgesehen von dem das Deutsch'sche Legat betreffenden, auszuhändigen. Wenn das Verzeichnis nicht stimme, so sollen die Vorsteher in den dortigen Akten weiteren Auf-

[1]) Vgl. oben S. 82 sowie S. 194 f.

[2]) Nr. 15 enthält einen Entwurf desselben Schreibens, Nr. 16 den Brief Jacobsohns vom 19. Oktober.

[3]) Nr. 18.

[4]) Am 17. November und 27. November, beide von Tressow datiert. T. oder Tresop im Mecklenburgischen wurde 1815 von Jacobsohn erworben. Braunschw. Mag. 1906, S. 115.

[5]) Nr. 21.

schluß suchen. Als Vorsteher werden Michel Bensa, G. J. Rieberg[1]), Gomp. S. Rothschild, Wallach, Rosengarten und Dr. J. Pinchas genannt.

Anhang I.

Mendel Steinhardt und das Landrabbinat in Westphalen[2]).

Unter den drei geistlichen Räten des Konsistoriums war der jüngste, Steinhardt, wohl der geistig bedeutendste. Er erfreute sich in Cassel allgemeiner Achtung auch in hohen christlichen Kreisen[3]). Selbstredend konnte es einem so ausgeprägten Charakter nicht an Feinden fehlen, die seine freisinnige Denkweise zu giftigen Verleumdungen veranlaßte[4]). Aus einem alten Rabbinerhause entsprossen, verband er ein ungewöhnliches talmudisches Wissen und einen erstaunlichen Scharfsinn mit einer in jener Zeit seltenen modernen Bildung. Bevor er seine Casseler Stellung antrat, hatte er bereits in zwei ähnlichen Stellungen sich erfolgreich betätigen können, in Minden[5]) und in

[1]) Vgl. oben S. 358.

[2]) Nachstehende Darstellung ergänzt den oben Seite 186 gegebenen Bericht in mehrfacher Hinsicht.

[3]) Haenlein (über denselben weiter S. 462, 468, 471) urteilt von ihm in einem Briefe an den Zivilgouverneur von Vincke vom 14. Juli 1814: »Ein Mann von sehr strenger Rechtschaffenheit und ausgezeichnet tiefen Kenntnissen in seinem Fache und dabei von sehr aufgeklärter Denkungsart.«

[4]) Nach einer ziemlich trüben Quelle, der »Geheimen Geschichte des ehemaligen Westphälischen Hofes zu Cassel« (neugedruckt Cassel 1907) S. 214, soll ein geistliches Mitglied des israelitischen Konsistoriums einem Freunde in der Provinz einen gekochten Aal zum Geschenk gesandt haben. Es kann kaum ein anderer als Steinhardt gemeint sein.

[5]) Folgt aus der unten S. 460 abgedruckten Eingabe der Vorsteher der Hildesheimer Judenschaft an den König vom 10. Dezember 1804. (Hildesheimer Stadt-Archiv Acta betr. die Besteuerung der Juden 1804—1808) Zeitlin »Bibliotheca postmendelssohniana« s. v. kennt ihn als Rabbiner von Minden, nicht aber als solchen von Hildesheim.

Hildesheim. Leider ist uns aus dieser Periode seines Lebens nichts Näheres bekannt. Die Landrabbinerstelle der Hildesheimer Gemeinde hatte bis Ende 1803 Marcus Valentin Levy inne[1]). Bis zur Wahl des neuen Rabbiners verging ein Jahr, während dessen die Lehrer David Levin (Levi) und Simon Joseph Wahrendorf die religiösen Funktionen ausübten. Am 5. Juni 1804 entschuldigten sich die Judenvorsteher dem Magistrat gegenüber mit der noch andauernden Vakanz des Landrabbinats. Am 10. Dezember 1804 wurde die Königliche Bestätigung für den Neugewählten eingeholt. Sie erfolgte widerruflich am 31. März 1805. Das Schreiben der Judenschaft lautet:

Allerdurchlauchtigster Herr!

Ew. Königlichen Majestät ermangelt die hiesige Judenschaft nicht, hierdurch anzuzeigen, wie wir uns genöthigt gesehen haben, einen neuen Rabbiner an die Stelle des vor einem Jahre verstorbenen auf die gesetzmäßige Art zu wählen. Da derselbe ein Ausländer ist und ohnedem alle übrigen gesetzlichen Formalitäten beobachtet sind, so wollen Ew. Königliche Majestät geruhen: die gesetzliche Confirmation in Hinsicht des neu erwählten Rabiners Mendel Steinhardt aus Minden erteilen zu lassen.

Wir verharren u. s. w.

Die Vorsteher der hiesigen Judenschaft.

Hildesheim, den 10. Dezember 1804[2]).

Wenige Monate vor den Unglückstagen von Jena und Auerstädt gedachte in plötzlichem Reformeifer die preußische Regierung auch der sonst wenig beachteten Juden. Wie andere Gemeinden erhielt auch der Hildesheimer Magistrat durch ein Ministerialreskript den Auftrag, über den Stand des dortigen jüdischen Schulwesens zu berichten[3]).

[1]) Er starb am 23. Dezember 1803 im 64. Lebensjahr. (Hildesheimer Stadtarchiv. Abt. 84, Nr. 141.)

[2]) Hildesheimer Stadt-Archiv Acta betreffend die Besteuerung der Juden 1804—1808.

[3]) Aehnliche Anfragen ergingen z. B. auch an den Mindener Magistrat. Nach einem Berichte des Preußisch. Minden Arensbergi-

Am 5. Mai 1806 ward den Juden vom Magistrat aufgegeben, in Beantwortung von 8 Fragen über ihr Schulwesen zu berichten und ihren Rabbiner bei Abfassung des Berichtes mit zu Rate zu ziehen. Gleichzeitig sollte der hiesige »Juden-Rabbiner« nebst dem Superintendenten Vorschläge zur Verbesserung des Schulwesens machen. Als Rabbiner aber

---

schen Consistoriums an die Kriegs- und Domänenkammer wird das Judenwesen allein durch die Steuerräte dirigiert. Ein Hofreskript vom 23. März 1806 verlangte die Beantwortung folgender Fragen:

1. Ob jüdische Schulen dort vorhanden sind.
2. Was selbige für Fonds haben.
3. Wie selbige überhaupt beschaffen und was darin gelehrt wird.
4. Wohin die jüdischen Kinder in die Schule an solchen Orten gehen, wo keine jüdischen Schulen vorhanden; und ob sie die christlichen Schulen besuchen?
5. Wie hoch die Anzahl der jüdischen schulfähigen Kinder an jedem Orte anzunehmen?

Es sollen ferner Vorschläge zu einer Verbesserung des jüdischen Schulwesens gemacht werden.

Bei der Enquête stellte sich heraus, daß nirgends im Bezirk jüdische Schulen bestanden. Es wird vorgeschlagen, solche nicht zu befördern, sondern die Kinder in die christlichen Schulen zu senden, die jüdischen Privatlehrer aber einer Prüfung durch das Provinzial-Schulkollegium zu unterziehen. Nach der tabellarischen Nachweisung von dem Zustande des Schulwesens in den Städten des Fürstentums Minden vom 3. Mai 1806 waren in Minden selbst 30 schulfähige Kinder. Kinderlehrer Ephraim Samuel erteilt den Religonsunterricht. In Lübbecke wird der Schulmeister Wolf Ginsberger genannt, der 70 Thaler Beyträge als Gehalt erhält. In Rahden wird der Schulmeister Levi monathlichsweise von den einzelnen Familien mit Speise und Trank versehen und erhält ca. 48 Thaler. In Petershagen war der Schullehrer Jacob Hirsch ansäßig. Von Hausberge werden 8 Kinder, von Vlotho 7 Kinder und der Schulmeister Aron Ascher genannt. In Schlüsselburg ist kein Lehrer. Die Kinder gehen nach dem eine Stunde entfernten Stolzenau. Während der Bericht des einen Regierungsreferenten jüdische Schulen nicht neu errichten will, schlägt ein zweiter Referent Errichtung einer »Centralschule auf Kosten der Gesamtjudenschaft einer jeden Provinz« vor, und zwar in Herford für seinen Bezirk. In derselben soll jüdischer Reli-

zeichnet M. Simon, d. h. zweifellos Menachem Mendel b. Simon Steinhardt. Nun hat sich Steinhardt allerdings noch am 8. März 1809 in Hildesheim aufgehalten. Denn dorthin meldete ihm das Konsistorium seine Ernennung zum Rabbiner des Oberrabbiner-Sprengels Warburg durch den Minister des Innern mit einem Gehalt von 500 Thalern[1]).

Als Vertreter der Hildesheimer Gemeinde mag er auch bei der Februar-Versammlung des denkwürdigen Jahres 1808 zuerst Jacobsohns Bekanntschaft gemacht haben. Seine Stellung in Cassel brachte ihn mit dortigen hervorragenden Persönlichkeiten in nähere Beziehungen. Zu ihnen gehörte der spätere Königlich Preußische Präsident und Gesandte am Kurhessischen Hofe Siegmund Carl von Haenlein[2]). Eines der rührigsten Mitglieder des Konsistoriums, scheint Steinhardt die Seele der Reformbestrebungen auf dem Gebiete des Kultus und der religiösen Praxis gewesen zu sein und fand bei dieser angestrengten Tätigkeit als Konsistorialrat und vermutlicher Leiter des Seminars[3]) nur wenig Zeit, um das

---

gionsunterricht durch einen vom Oberrabbiner und Ober-Landes-Aeltesten genau geprüften jüdischen Lehrer erteilt werden. Die jüdischen Lehrlinge sollen darin wohnen und gespeist werden. »Zum Unterricht für die Moral und humanioren Wissenschaften, wird sich dann leicht ein christlicher Lehrer finden, der einige Stunden des Tages diesem Geschäfte im Schulhauss widmet«. Die Kinder bis zu 12 Jahren sollen am Wohnort ihrer Eltern vom dortigen Lehrer, eventuell vom christlichen Lehrer unterrichtet werden. »In der Central Schule selbst werden sich nach und nach diejenigen Subjekte als Seminaristen bilden, die zu Unterschullehrern demnächst gebraucht werden könnten.«

[1]) Staatsarchiv Münster Oberpräsidium Nr. 53. Landrabbiner Steeg von Warburg war kurz vorher verstorben. Siehe auch oben Seite 185 u. 472.

[2]) Über ihn siehe den Kurhessischen Staatskalender von 1815 sowie Ledebur »Preußisches Adelslexikon« I. S. 316.

[3]) Vgl. S. 192.

ihm ebenfalls übertragene Amt als Oberrabbiner des Sprengels Warburg zu verwalten[1]). Dem Oberrabbiner unterstanden der Unterrabbiner David Schulmann von Paderborn und der Rabbinatsadjunkt Abraham Sutro zu Höxter[2]). Als Konsistorialrat wie als Oberrabbiner erfreute sich Steinhardt einer, wenn auch nicht sorgenfreien, so doch durchaus auskömmlichen Stellung. Da kam plötzlich die Katastrophe von Leipzig. Das Konsistorium löste sich auf, und in den ihm unterstellten Gemeinden war mit einem Schlage die althergebrachte Ordnung oder vielfach Unordnung wieder hergestellt. Steinhardt traf der Umschwung der Dinge härter als seine Kollegen. Fränkel[3]) und Berlin[4]) nahmen ihre frühere Tätigkeit, jener in Dessau, dieser in Cassel, wieder auf. Heinemann scheint als Privatsekretär Jacobsohns finanziell einigermaßen sicher gestellt gewesen zu sein. Wittersheim gehörte einer hochangesehenen und wohlhabenden Familie im Elsaß an und hatte den Kaufmannsberuf niemals aufgegeben[5]). Da Steinhardt einsehen mußte, daß seine Stellung beim Casseler Konsistorium für ihn endgültig verloren sei, so hielt er, um seine zahlreiche Familie[6]) vor Not zu schützen, um so energischer an seinem zweiten Amte fest. Das Jahr 1814, in welchem so viele Existenzen zusammenbrachen, war auch für ihn eine Zeit bitterer Erfahrungen[7]). Gestützt auf den Artikel 5 des König-

---

[1]) Vielleicht hat auch der Umstand, daß das Klima von Warburg auf seine Gesundheit ungünstig einwirkte, dazu beigetragen, ihm den Aufenthalt dort zu verleiden.

[2]) Über Schulmann s. weiter S. 466, 568, 478. Ueber Sutro S. 469 b und weiter.

[3]) Vgl. oben S. 199 ff.

[4]) Oben S. 178 ff.

[5]) Oben S. 190.

[6]) Von seiner, wie er selbst berichtet, 7 Personen starken Familie, nennt er uns seinen Sohn Simon; vgl. weiter unten.

[7]) Vgl. weiter über Friedheim.

lichen Decrets vom 10. Oktober 1813, stellte er sich der preußischen Regierung gegenüber auf den Standpunkt, daß seine Stellung als Oberrabbiner des Distrikts Warburg auch unter der neuen Behörde durchaus zu Recht bestehe, und erbat demgemäß nur die Erlaubnis zur Verlegung seines Rabbinatssitzes von Warburg nach dem zu seinem Sprengel gehörigen Paderborn[1]). Bereits im November 1813 hatte er sich an die Landesvorsteher der jüdischen Gemeinden im Fürstentum Paderborn wegen seines Gehaltes gewendet, aber gar keine Antwort erhalten[2]). Seine Eingaben an die Regierung hatten trotz Jacobsohns Vermittlung und Befürwortung ebensowenig Erfolg[3]). Vergebens berief er sich auf das amtliche Deputationsprotokoll, dem auch Heinemanns Darstellung jener bedeutungsvollen Tage

[1]) Staatsarchiv Münster Oberpräsidium Nr. 53. Die Gemeinde Warburg hatte das Rabbinerhaus auf 33 Jahre vermietet. Die Gemeinde Paderborn war ein Teil der Landesjudenschaft des Fürstentums Paderborn. Nach der Landesherrlichen Judenordnung von 1719 durften nur 125 Familien im Lande wohnen. 1804 wohnten dagegen in den Städten des Fürstentums 252 und auf dem platten Lande 152, zusammen 404 Familien oder 2068 Seelen. Die Abgaben waren teils bestimmt, teils unbestimmt. Jährlich waren »außer den gewöhnlichen öffentlichen und Communitätslasten« 1250 Thaler in Gold zu zahlen. Die zur Neuordnung der Verhältnisse bei dem Übergang in preußischen Besitz eingesetzte Kommission schlug 1804 vor, keine neuen Juden mehr zu dulden. Die nicht vergeleiteten Juden sollen sofort ausgewiesen werden. Durch Fürsprache des Landrats von Elverfeld wurde jedoch dieses Unheil von der Gemeinde abgewendet. Es handelte sich also um eine ziemlich starke Bevölkerung in dem von Steinhardt bisher innegehabten und neu erstrebten Rabbinate. In Paderborn selbst wohnten am 23. November 1804 22 vergeleitete Familien. (Acta betr. Verfassung der Juden im Fürstentum Paderborn 1804 Staats-Archiv Münster.)

[2]) Folgt aus der Eingabe vom 24. Februar 1814 (St. A. M. Oberpräsidium Nr. 53.)

[3]) Die Eingabe Steinhardts hatte Jacobsohn irrtümlich am 18. Februar 1814 nach Halberstadt anstatt an die zuständige Behörde, das Gouvernement zwischen Weser und Rhein, überwiesen.

entstammt, um den Nachweis zu führen, daß er nicht nur durch die Bestimmung eines von Sr. Majestät dem König von Preußen anerkannten Gouvernements, sondern auch durch den eigenen und ausdrücklichen Willen der Israeliten seines Sprengels »im wohlbegründeten Besitz des noch bestehenden und schon aus früheren Zeiten herrührenden Rabbiner-Amts« sei[1]). Um dem Einwand zu begegnen, als ob sein Oberrabbineramt bloß nomineller Natur gewesen sei, führt er zwei Momente für sich an, den Gehaltsbezug und die tatsächliche Wahrnehmung der Rabbinatsfunktionen durch ihn. Bereits April 1809 habe er seine Stelle angetreten und verwaltet, bis er zur Teilnahme an den Konsistorialsitzungen nach Cassel berufen worden sei. Mehrere Male habe er seinen Sprengel bereist und religiöse Anfragen beantwortet. Vermutlich würde die preußische Verwaltung, ihrem sonstigen Prinzip, sich in die innerreligiösen Verhältnisse der Juden so wenig als möglich einzumischen, getreu, gegen diesen Wunsch wenig einzuwenden gehabt haben, wenn nur die Paderborner selbst mit der Beibehaltung ihres bisherigen Oberhirten einverstanden gewesen wären. Am 16. März 1814 forderte die Regierungskommission zu Paderborn das dortige Syndikat zum Bericht auf. Eine Antwort scheint überhaupt nicht erfolgt zu sein. Erst auf eine zweite Eingabe Steinhardts vom 26. April und auf Drohungen mit exemplarischen Zwangsmaßregeln, bequemte sich der Vorsteher Löwenthal zu antworten. Er entschuldigte sich damit, er habe die ihm eingesandten Gesuche Steinhardts verloren (!).

[1]) Vgl. auch oben S. 83. Der Beschluß der Deputiertenversammlung, an welcher als Vertreter des Paderborner Gebiets die 1814 noch lebenden Landesvorsteher Lazarus Wolff, Herz aus Beverungen, Salomon Leifmann aus Paderborn und Jacob Lehmann aus Warburg teilgenommen hatten, den geistlichen Räten des Konsistoriums zugleich Rabbinerstellen zu übertragen, sowie die Ausführung dieses Beschlusses in allen Einzelheiten Jacobsohn zu überlassen, diente Steinhardt als Ausgangspunkt für seine Deduktionen.

Auf die höchst unerquicklichen inneren Zustände des damaligen Paderborner Gemeindelebens wirft die Angelegenheit des Lehrers Schlesinger ein grelles Schlaglicht[1]). Die Gemeinde besaß übrigens in dem bisherigen Untergebenen St.'s, David Schulmann, bereits einen Seelsorger, mit dem sie zufrieden war, und der mit ihr zufrieden war, zufrieden auch mit dem kärglichen Gehalt von 270 Talern, das man ihm gab. Von dem Einzuge des Oberrabbiners mußte sie eine in den unsicheren Zeiten doppelt unerwünschte Erhöhung ihrer ohnedies drückenden Schuldenlast befürchten[2]). Keine Frage, daß zu dieser ablehnenden

[1]) Vgl. weiter S. 473 ff.

[2]) Eine besonders schwere Last bedeuteten die noch aus dem siebenjährigen Kriege stammenden Korporationsschulden. Derartige Verbindlichkeiten lasteten auf verschiedenen Judenschaftsverbänden des ehemaligen Königreichs Westphalen. Das Konsistorium suchte auch auf diesem Gebiete bessernd einzugreifen. Im Januar 1810 sandte es zwei seiner Mitglieder nach Warburg, um sich von dem dortigen Korporationsschuldenwesen gehörig zu unterrichten. Im März veranstaltete es eine ähnliche Konferenz zu Cassel zwecks Beratung über die Schulden der vormals hessischen israelitischen Korporation, und im April des gleichen Jahres war es laut Bericht an den Minister im Begriff, eine Untersuchung wegen der Halberstädter isr. Korporationsschulden zu veranstalten. (St. A. M. »Acta die Tilgung der Schulden der Paderborn'schen Judenschaft betreffend 1810—1812«). Im vormaligen Fürstentum Paderborn betrugen die Schulden im März 1310 ca. 60000 Taler. Von 241, darunter zahlreichen armen Familien, waren 9177 Fr. Zinsen aufzubringen, während man doch höchstens 80 einigermaßen bemittelte Gemeindeangehörige zählte. Durch die Neuregelung der Dinge im Königreich Westphalen waren manche Beiträge zur Schuldentilgung in Wegfall gekommen, so die von einem neuen Schutzjuden vor seiner Niederlassung zu zahlende Summe, ebenso bestimmte Prozente vom Nachlaß eines Verstorbenen. Vor allem aber fehlte jetzt jede Organisation der Vermögensveranlagung, wie sie bisher mit exekutorischer Wirkung durch die Schätzer, Vorsteher und Deputierten auf den alle drei Jahre stattfindenden Landtagen erfolgt war. Seit dem letzten Landtage von 1807 hatte die bis dahin übliche Vermögens- und Kopfsteuer nicht mehr ausgeschrieben werden können. An eine Amortisation der

Haltung der jüdischen Bevölkerung auch der Haß gegen »jenes sämtliche Religions Genossen drückende Consistorium« sehr wesentlich beigetragen hat. Steinhardts seinerzeitige Anstellung als Oberrabbiner galt den Juden, wie aus dem

Schuld hatte man in früherer Zeit kaum gedacht, weil »der Kredit der Korporationen so fest begründet war, daß sie nicht nur keine Kündigung zu befürchten hatten, sondern, im Fall deren auch erfolgt wären, zu 4 und 3% Geld in Menge haben konnten, um alle Gläubiger zu befriedigen und an deren Stelle neue anzunehmen«. Diese so sicher begründete Institution war nun unter der neuen Herrschaft ins Wanken geraten. Die Gläubiger waren in ihrem Vertrauen irre geworden und zogen ihre Kapitalien teilweise zurück. Vergebens machte man bei dem Unvermögen, die Darlehen zurückzuzahlen, den Erben des verstorbenen Geheimrats Meyer das Anerbieten, die Zinsen auf 5% zu erhöhen, vergebens bat man den Minister, die exekutorische Beitreibung der von den Vorstehern verfügten Schuldbeiträge wie in früherer, vorwestphälischer Zeit, zu gestatten, vergebens erbat man eine ähnliche Regelung, »wie solche in Ansehung derjenigen 15000 Taler erfolgte, welche die vormals Hessische Korporation dem Kronschatz schuldig war«. Angesichts der westphälischen Finanzmisere wies der Präfekt in seinem Gutachten auf das höchst Bedenkliche neuer Steuern hin, »der Zweck mag sein, welcher er wolle«. Die schließliche Antwort des Ministers vom 2. November 1812 lautete dementsprechend recht wenig entgegenkommend. Der Halberstädter Korporation hatte ein von Jacobsohn entworfener Tilgungsplan recht gute Dienste geleistet. (Bericht des K. an den Minister vom 23. März 1812 a. a. O.) Die Korporationsschuldenfrage beschäftigte auch noch die preußische Regierung in späteren Jahren. Für den Verwaltungsbezirk der ehemaligen Kriegs- und Domänenkammer zu Minden wurde am 31. Juli 1817 eine aus dem Stadtdirektor Delius zu Bielefeld, als Vorsitzenden, und den dortigen Bankiers Eisenstädter (über ihn unten) und Meyer, als Mitgliedern, bestehende besondere Kommission dieserhalb eingesetzt, deren Verfügungen die Juden Folge zu leisten hatten. Am 1. Februar 1815 hatte Eisenstädter der Regierung berichtet, daß, um die Korporationsschulden der Ravensberger tilgen zu können, noch 800 Taler fehlen. Er bat die Königliche Regierung, den lässigen Zahlern mit Zwangsmaßregeln zu drohen. (St. A. M. Reg.-Bez. Minden V 10.) Die 1817 eingesetzte Kommission (Acta des Magistrats der Stadt Minden betreffend die kirchlichen und sonstigen Gemeindeangelegenheiten der Juden 1814) wurde 1819 aufgelöst.

Bericht hervorgeht, als ein unverbindlicher Zwangsakt der früheren Regierung, mit deren Aufhören auch seine Rechte aufgehört hätten. Recht unfreundlich bemerkt dabei der Vorsteher Löwenthal, Steinhardt habe sich »außer einigen Lustreißen nie als Paderborner Rabbiner geriert«. Er rät ihm schließlich, sich in die bösen Zeiten zu schicken und seine Hildesheimer Stellung zurückzuerlangen zu suchen. Dem Berichte des Syndikus folgte innerhalb weniger Tage die Abweisung des Gesuches durch den Zivilgouverneur[1]). Damit schien Steinhardts Angelegenheit endgültig erledigt zu sein, als ihm der Zufall zu Hülfe kam. Der würdige alte David Schulmann, der seit vielen Jahren seines Amtes in Paderborn waltete, starb, und damit fiel ein sehr bedeutendes Hindernis für St.'s Hoffnungen fort. In erneuter Eingabe, einem wahren Meisterstück geschickter Darstellung, weiß er diese Fügung des Schicksals für sich auszunützen[2]). Besonders auf die mächtige Fürsprache eines persönlichen Freundes Vinckes, des schon erwähnten Präsidenten von Hänlein hin, verfügte der Zivilgouverneur die möglichste Berücksichtigung des stellenlosen Gelehrten. Der Judenschaft Paderborns, die bereits zwei Kandidaten zur Bestätigung vorgeschlagen hatte, vielleicht gerade um die Person ihres ehemaligen Oberhirten, dem sie offenbar recht gemischte Gefühle entgegenbrachte, auszuschließen, solle seine Wahl warm empfohlen werden. Für St. bedeutete diese Regierungsentscheidung, die ihn den Zufälligkeiten einer Wahl aussetzte, eine herbe Enttäuschung. Er hatte sich von dem Empfehlungsschreiben des preußischen Gesandten

[1]) Löwenthals Bericht an die Regierung St. A. M. a. a. O. betreffend die Klagen über das Konsistorium siehe auch oben S. 207. Am 31. März 1812 berichtet der Präfekt des Fulda-Departements an den Minister, in seinem ganzen Distrikt werde über das Drückende der auf Vorschlag des jüdischen Konsistoriums angesetzten Steuern geklagt, und vielleicht mit Recht. Im Distrikt Paderborn sei dies ganz besonders der Fall.

[2]) Bericht vom 11. Juli 1814.

weit mehr versprochen und wußte nur zu wohl, wie wenig er von dem guten Willen der Paderborner zu erwarten hatte. Für den Bezirk Höxter mindestens, in welchem er stets allein ohne einen Unterrabbiner fungiert habe[1]), könne er doch, wie er meine, ohne weitere Wahl bestätigt werden (Schreiben vom 19. Oktober)[2]). Der Gouverneur präzisierte daraufhin seinen Standpunkt gegenüber der aufgelösten israelitischen Synodalverfassung nur ganz kurz dahin, daß er alle aus derselben hergeleiteten Ansprüche für ungültig ansehe. Die Aussichten Steinhardts standen also nicht besonders günstig. Da kam ihm die Verschleppungstaktik der Paderborner zu Hülfe. Der Regierung kam es gewiß nicht in den Sinn, ihnen die Freiheit der Wahl zu beschränken. Wäre es ihnen bloß darauf angekommen, Steinhardt auszuschalten, so hätten sie nur einen der beiden der Regierung bereits genannten Kandidaten auf dem Landtage endgültig zu wählen brauchen. Offenbar aber wollten sie überhaupt keinen Rabbiner und zogen deshalb unter allerlei Vorwänden die Beschickung des Landtages in die Länge. In einem beweglichen Schreiben wandte sich nun der vielgeprüfte Mann, der seit mehr als einem Jahre kein Gehalt mehr bezogen hatte, noch einmal an die Behörde. Das für ihn äußerst charakteristische Schreiben lautet:

Ew. Hoch- und Wohlgebohren haben in Dero sehr verehrlichen Zuschriften vom 19. September und 22. Oktober d. J. mir den Inhalt Dero Verfügung vom 6. September und der darauf erfolgten Eingabe der Vorsteher vermöge deren die vorgeschriebene Rabbinerwahl spätestens anfangs November stattfinden solle, [mitgeteilt]. Dessenungeachtet ist von der jüdischen Gemeinde noch kein Schritt zu diesem Behuf vorgenommen worden, wie man mir geschrieben, um

[1]) In Höxter fungierte kein Unterrabbiner, sondern der Rabbinatsadjunkt Sutro. Die Vorgänge gehen aus den Akten nicht klar hervor. Es scheint, daß es sich bei Präsentation jener beiden Kandidaten »zur Auswahl und Bestätigung« zunächst um die Feststellung der der Behörde am meisten genehmen Persönlichkeit handeln sollte. Eine Landtagswahl hatte bisher keinesfalls stattgefunden.

[2]) St. A. M. a. a. O.

die Ländervertheilungen des Wiener Kongresses abzuwarten. Wie aber Unterthanen in jedem Verhältnisse nur die gegenwärtigen Gesetze, Verfassungen, Regierer im Auge haben, keineswegs, am mindesten in Rechtssachen, auf künftigen möglichen Wechsel der höchsten Gewalt seine Pflichten berechnen soll (sic), so geht mein ganz gehorsames Ansuchen dahin, Hochlöbliche Regierung wolle die Gemeinde zur schnellen ungesäumten Feststellung der Wahl ernstlich vermahnen. So oft schon war ich gezwungen, Ew. Hoch- und Wohlgebohren auf meine traurige Lage aufmerksam zu machen, auf die Nothwendigkeit, ihr Abhülfe zu verschaffen, auf die Unmöglichkeit, in der quälenden Ungewißheit, tüchtige Maßregeln zu ergreifen, mich zu berufen, daß ich Bedenken tragen muß diese Darstellung zu wiederholen. Dennoch bin ich unter meinen Collegen nicht nur der unglücklichste, sondern auch derjenige, dessen am meisten begründete Ansprüche am wenigsten Eingang finden. Mit einer zahlreichen Familie bin ich seit länger als einem Jahr ohne Gehalt, der dem ehemaligen Unterrabiner Schulmann selig und dem Herrn Adjunkt Sutro, für das laufende Jahr zuerkannt worden; und im Besitze eines unbezweifelten Rechts, ist selbst die Wahl, von der es abhängig gemacht worden, aus dem unstatthaftigsten Grunde und Dero ausdrücklichem Befehl zuwider schon seit Monaten verschoben. Die Gewogenheit Ew. Hoch- und Wohlgebohren und die innere Begründung meiner gehorsamen Bitte, läßt mich geneigten und zweckdienlichen Verfügungen vertrauensvoll entgegensehen. Mit schuldigstem Respekt verharrt Hochlöbl. Regierungsdeputation ganz gehorsamster Diener

Steinhardt.

Cassel, den 15. Dezember 1814.

Die Regierung gelangte nunmehr zu der Überzeugung, daß die Gemeinden des Fürstentums den Landtag, auf dem die Wahl vorgenommen werden muß, nicht beschicken wollten, um das durch den Tod des Rabbiners Schulmann erübrigte Gehalt zu sparen[1]). Die Qualifikation des Konsis-

[1]) Über die Landtage im Paderborner Gebiet siehe oben S. 466 Anm. 2 und Seite 186 Anm. 4. Sie sind bisher noch wenig beachtet worden. Zur Kenntnis von deren Geschäftsführung ist eine Eingabe von Interesse, welche das Konsistorium in der Korporationsschuldenfrage am 23. März 1812 an den Minister richtet. In diesem Bericht heißt es: »Es war nämlich von jeher üblich, daß alle drei Jahre eine Zusammenkunft aller Mitglieder der Korporation auf einem dazu bestimmten sogenannten Landtage gehalten wurde, welche den Zweck

torialrats Steinhardt scheint dem Regierungsreferenten »durch seine vorige Funktion, durch seinen Ruf und durch das Zeugnis eines verdienten und ernsten Geschäftsmannes, des Herrn Präsidenten von Haenlein, so entschieden, daß nichts wünschenswerter scheint, als diesen in Folge der neuen Zeitereignisse in den dürftigsten Umständen lebenden Mann an der Spitze der jüdischen Gemeinde, der er früherhin vorstand, zu sehen«. Die Regierung beantragte am 25. Dezember die provisorische Anstellung Steinhardts mit dem durch Schulmann bezogenen Gehalte von 270 Talern. In ausführlicher Begründung weist sie auf die schwerwiegenden Übelstände hin, die durch die Auflösung des Konsistoriums, der Aufsichtsinstanz über die religiöse Jugendbildung und den jüdischen Kultus, hervorgerufen worden seien. Bereits drei Tage später entspricht der Gouverneur diesem Antrage. Der Bezirk des wieder in seine Rechte eingesetzten Oberrabbiners, der zugleich auch die Funktion des verstorbenen Unterrabbiners übernehmen sollte, umfaßte das Fürstentum Paderborn, den Bezirk Höxter, sowie die Enklaven Rittberg und Corvey. Am 1. Februar 1815 dankte Steinhardt noch von Cassel aus, und am 20. Februar befand er sich bereits in Paderborn[1]).

hatte, daß Deputierte, Vorsteher und Schätzer gewählt wurden, die den Vermögenszustand der Kontributionsfähigen untersuchten, und hiernach eine Vermögenssteuer, außerdem aber noch eine Kopfsteuer festsetzten. Man berücksichtigte dabei bloß die jährlich zu bezahlenden Zinsen, nicht aber eine allmähliche Abtragung des Kapitals, ... Die Kontributionsbeiträge betreffend, so waren solche, sobald sie die Vorsteher justifiziert hatten, exekutorisch, und es weigerte sich selten jemand, zu bezahlen. Erst vom Jahre 1807 an, um welche Zeit der letzte Landtag gehalten wurde, fing die Zahlung zu stocken an«. Dem Vorsteher Salomon Leiffmann, der diesen letzten in Warburg stattfindenden Judenlandtag besuchen wollte, stellte die Regierung zwey Gensdarmen zur Aufrechterhaltung der Ordnung zur Verfügung. Er lehnte das mit dem Bemerken ab, er hoffe, es werde nicht nötig sein. Eine der 1807 zur Verhandlung gelangenden Fragen betraf die Judenschutzgelder.

[1]) Vgl. oben S. 186.

Die Gemeinden fanden sich wohl oder übel mit der vollzogenen Tatsache ab. Auch die finanzielle Frage regelte sich nunmehr befriedigender. Dem neuen geistlichen Führer, der bisher als solcher ein Gehalt von 500 Talern bezogen hatte, eine Herabminderung desselben auf wenig mehr als die Hälfte zuzumuten, erschien sowohl der Regierung wie dem nun endlich zusammengetretenen Landtag um so unbilliger, als bereits Oberrabbiner Steeg zu Warburg, St.'s Vorgänger, 450 Taler nebst freier Wohnung erhalten hatte. Bezog doch der erste Lehrer in Paderborn, Schlesinger, 250 Taler[1]). Langwierige Verhandlungen machte indessen noch die Umlage der Gehaltssteuer auf die verschiedenen Gebietsteile des Bezirks erforderlich[2]).

[1]) Vgl. unten S. 473 ff.

[2]) Laut einer Erklärung der Landesvorsteher, Deputierten und Revisoren C. W. Hellwitz, S. Leiffmann (oben S. 471) Löwenthal, Jakob Lehmann, Moses Emanuel Rindel, Jonas Michaelis, L. A. Ranschof, Isaac Archenhold, Sosmann Flechtheim, Levi S. Sternberg, A. Selig Düsterberg vom 2. April 1815 hatte der Landtag 350 Taler bewilligt. Dazu kommen die Enklaven Rittberg und Corvey mit Gehaltsquoten von 40 resp. 60 Talern, sodaß das Gehalt das des Vorgängers erreicht. Der Beschluß wurde durch Regierungsverfügung vom 27. Juli 1815 genehmigt. Der ursprüngliche Vorschlag, die erforderliche Steuerumlage wie in westphälischer Zeit durch die Syndikate vollziehen zu lassen, erwies sich infolge der mannichfaltigen Besitzverschiebungen der nachwestphälischen Periode als unausführbar. So wohnte der Syndikus des Kantons Albaxen und Höxter in Holzminden, das jetzt zu Braunschweig gehörte. Erst ein Jahr später einigte man sich innerhalb Corveys über die ihm zugefallene Quote von 60 Talern. (6. April 1816.) Die Akten fügen den Verhandlungen die interessanten Vermögensnachweise bei, die hier auszugsweise folgen mögen. In Herlinghausen wohnten 22 Juden, darunter einer mit einem Einkommen von 500 Talern. Ein anderer hatte 350 Taler Einkommen, die meisten erheblich weniger. In Höxter wohnten 15 Juden, unter denen einer auf 600 Taler, die übrigen auf ein Einkommen zwischen 200 und 20 Talern geschätzt wurden. In Boseborn (Kanton Höxter) wohnte einer mit 200 Talern Einkommen. In Amelunxen (Kanton Beverungen) wohnten sieben, die zwischen 200 und 50 Talern Einkommen hatten. Nur einer hatte ein Einkommen von 400 Talern. In

Von den besten Absichten beseelt, trat Steinhardt sein neues Amt an. Sein Herz mochte von neuer Hoffnung auf eine segensreiche Wirksamkeit in der Stadt an der Pader erfüllt sein. Erwartete ihn doch hier und in dem großen dazu gehörigen Bezirk ein weites, großes Arbeitsfeld[1]). Die Regierung hatte seine Anstellung herbeigeführt, stand ihm also freundlich und wohlwollend gegenüber. Auch die Gemeinden durfte er durch seine ungewöhnlichen Fähigkeiten, vor allem durch seine Meisterschaft auf dem Gebiete der Kanzelberedsamkeit, für sich zu gewinnen hoffen. Besonders galt es, im Geiste des Casseler Konsistoriums die Jugend mit Liebe und Begeisterung für das Judentum zu erfüllen. Gerade in dieser Hinsicht war in Paderborn noch fast alles zu tun.

Die bisher unter Jeromes Szepter lebenden jüdischen Gemeinden hatten die gesetzliche Ordnung der Fremdherrschaft allzu plötzlich und unvermittelt mit der Selbstverwaltung von früher vertauscht, für die sie noch in keiner Weise reif waren. Für den dadurch in Paderborn wie anderswo herbeigeführten Wirrwarr ist die Geschichte des Lehrers Schlesinger in Paderborn ein typisches Beispiel[2]). Sie lehrt uns, welche ungeheuren Schwierigkeiten des neuen Rabbiners harrten, liefert einen wertvollen Beitrag zur Kennzeichnung der wenig erfreulichen Gemeindeverhältnisse und erschließt uns erst das volle Verständnis für Steinhardts Schulreformpläne.

Schlesinger war 1811 von Elberfeld, wo er mehrere

Bruchhausen 4, einer 600, die übrigen 80 bis 100 Taler. In Luechteringen (Kanton Höxter) vier, einer 400, die übrigen 40 bis 200 Taler. In Ottbergen 2 mit je 250 Talern. In Albaxen 7, zwei 500, die übrigen 200 bis 50 Taler. In Brenckhausen zwei mit je 200 Talern. In Fürstenau drei, zwei mit je 200, einer mit 50 Talern. In Ovenhausen neun, einer 500, sonst 350 bis 50 Taler. In Stahle fünf, 100 bis 50 Taler. In Volkmarsheim 21, 510 bis 50 Taler.

[1]) Vgl. über die jüd. Bevölkerung oben S. 464 u. 472.

[2]) St. A. M. Oberpräsidium Nr. 53.

Jahre als Hauslehrer fungiert hatte, durch das Konsistorium nach P. berufen worden[1]). Mit dem warmen Eifer, der seine Schulreformbestrebungen ganz besonders auszeichnet, hatte das Konsistorium sich der neuen Schulanstalt auch in P. angenommen. Zwei Mitglieder der Behörde hatten der im August 1811 erfolgten Eröffnungsfeier der Paderborner Schule beigewohnt und Lektionspläne[2]) und genaue Instruktionen für sie ausgearbeitet. In der Tat schien sich

---

[1]) Eingabe Schlesingers vom 26. Juli 1814 a. a. O. Sein Gehalt betrug anfangs 225 Taler und wurde später auf 255 Taler erhöht. Seine Anstellungsnrkunde lautet:

Königreich Westphalen. Konsistorium der Israeliten.

Cassel, am 25. October 1811.

An den Herrn S. Schlesinger

Lehrer zu Paderborn.

Zufolge der mit Ihnen vorgenommenen Prüfung haben wir Sie brauchbar gefunden, Ihnen die Lehrerstelle zu Paderborn anzuvertrauen, welche wir Ihnen demnach, und zwar annoch in Gemeinschaft mit dem Herrn L. Görlitz, der Ihr Gehülfe besonders bei der zweiten Abtheilung sein wird, hier durch dergestalt übertragen, daß wir demnächst die deshalbige Bestätigung bei Sr. Exzellenz, dem Herrn Minister des Inneren, nachsuchen wollen. Wir bestimmen Ihnen einstweilen, solange der Unterricht dauern wird, einen jährlichen Gehalt von zweihundertfünfundzwanzig Thaler, welchen Sie in vierteljährlichen Teilen zu 56¼ Thaler aus den eingehenden Schulbeiträgen erhalten werden. Indem wir Ihnen hierneben einen Entwurf zu einem Lektionsplan mittheilen, bemerken wir, daß Sie solchen zwar nach Umständen, und besonders in Hinsicht auf die 2te Abtheilung, die noch mit den Elementen sehr beschäftigt werden muß, modifizieren können, die Modifikationen jedoch uns zur Nachricht bekannt machen müssen. Sie wollen übrigens auch auf das Betragen der Kinder besonders wachsam sein, und uns von den Fortschritten der Schüler von Zeit zu Zeit Bericht mittheilen. Wir grüßen Sie mit Achtung

Königlich Westphälisches Konsistorium der Israeliten.

Berlin. Merkel, Sekr.

[2]) Der Lektionsplan lautet: Entwurf zu einem Lektionsplane für den öffentlichen Unterricht in Paderborn vom Oktober 1811 bis April 1812.

	8—9	9—10	10—11	1—2	2—3	3—4
Sonntag	Grundsätze der Religion und Sittenlehre	Bibel mit dem Urtexte und der Mendelss. Uebersetzung	Deutsche Sprache	Deutsch C.-schreiben	Rechnen	Französisch
Montag	Hebr. Sprache	wie Sonntag	Deutsche Leseübungen mit Beziehung auf Sprache, Vortrag etc.	wie Sonntag	hebr. C.-schreiben	wie Sonntag
Dienstag	wie Sonntag	Biblische Geschichte deutsch vorgetragen und im Text nachgewiesen	Gemeinnützige Kenntnisse	wie Sonntag	wie Sonntag	wie Sonntag
Mittwoch	wie Montag	wie Dienstag	wie Dienstag	deutsch diktieren	wie Montag	Propheten
Donnerstag	wie Sonntag	wie Sonntag	wie Sonntag	wie Mittwoch	wie Sonntag	wie Sonntag
Freitag	Propheten	wie Sonntag	wie Montag	11—12 Hebr. C.-schreiben		

hier ein lohnendes Arbeitsfeld zu bieten. Die Gemeinde stand der auf ihren Antrag begründeten Schule freundlich gegenüber. Aber schon im zweiten Jahre änderte sich das Bild, wie es scheint nicht ohne Schlesingers Schuld. Ein eigenwilliger, eingebildeter Mensch, wie er gewesen zu sein scheint, mit einer ausgeprägten Vorliebe für starke Ausdrücke, verstand er es nicht, sich mit den Gemeindegewaltigen auf einen guten Fuß zu stellen und verletzte ihr Selbstgefühl gerade in Dingen, in denen es am verwundbarsten war. Er hatte sich geweigert, eine in der Gemeinde bestehende Synagogenabgabe von 1 Gulden zu erlegen und sich gerichtlich zur Zahlung zwingen lassen. Dem Verlangen nach Erweiterung der Lehrziele im Hebräischen hatte er keine noch so bescheidenen Konzessionen machen wollen[1]). Das hohe Schulgeld[2]) machte den Paderbornern eine Schule, in der sie nichts zu sagen hatten, nicht lieber. Dazu kam die allgemeine Abneigung gegen den Zwang von oben[3]). Besser wußte der zweite Lehrer L. Görlitz mit der Gemeinde fertig zu werden[4]). Zwischen ihm und

[1]) »So kam es daß, weil man dem Wesen des Konsistoriums abhold war, und es durch Schmähungen und Flüche in den Augen aller herabsetzte, man die Zeit nicht erwarten konnte, die Schule aufzulösen, und mich, weil ich mich nicht nach ihrer Laune richten und Thalmud, Commentar über die Bibel und mehr dergleichen für das zarte Alter eines Knaben, der nützlichere mehr in das Leben des Menschen hienieden eingreifende Gegenstände zu lernen hat, unnütze Dinge unterrichten wollte, außer Thätigkeit zu setzen und die Schule, deren Summe durch das Herausnehmen der Kinder sich natürlich um ein Beträchtliches vermindert, jetzt der Kosten wegen auf einen anderen Fuß einrichten zu wollen«. Eingabe Schlesingers an den Zivilgouverneur vom 26. September 1814.

[2]) Das Schulgeld war auf drei Jahre und 7 Taler jährlich für einen Knaben, sowie 6 Taler für ein Mädchen festgesetzt worden. Eingabe Schlesingers vom 26. Juli 1814.

[3]) Vgl. oben S. 474, Anm. 2.

[4]) Görlitz bezog ein Gehalt von 60 Talern sowie freie Kost. Eingabe Schlesingers vom 26. Juli 1814. Vgl. auch oben S. 205, Anm. 1.

seinem Kollegen herrschte bereits im zweiten Jahre helle Feindschaft. »Im dritten, in welchem durch die herbeigeführte politische Veränderung das Consistorium gar nicht mehr zu wirken imstande war, wo man endlich dessen Auflösung, ungeachtet es manche gute Einrichtung in Betreff des Schulwesens getroffen hatte, ... entgegensah, da nahmen die Unordnungen noch mehr überhand und kannten keine Grenzen mehr[1])«. In der Schule herrschte jetzt volle Anarchie[2]).

Die Zahl der Knaben nahm immer mehr ab. Die Mädchen hatten sich schon früher fast ganz zurückgezogen. Zu dem Hohn und Spott der zahlreichen Uebelwollenden, welche der trotz aller Schwächen höchst ehrenwerte Mann sich zu Feinden gemacht hatte, kam noch die tiefe Verstimmung und die trübe Sorge, was aus ihm werden würde, wenn sein Kontrakt mit der Gemeinde abgelaufen wäre[3]). Das Konsistorium, an welches der in seiner Existenz Bedrohte sich um Schutz vor der Willkür der Gemeindemitglieder wandte, mußte unter den obwaltenden Umständen sich darauf beschränken, den Gemeinderabbiner Schulmann um seine Intervention zu ersuchen[4]). Ebenso wirkungslos wie diese, blieben die

---

[1]) Eingabe Schlesingers vom 26. September 1814.

[2]) »Dieser Mensch fing wirklich damit an, daß er mir verbot, seine Klasse zu besuchen und darin den Religionsunterricht zu ertheilen; dabei kam er auch nicht mehr in meine Klasse, um da im Schönschreiben zu unterrichten, so daß ich mich genötigt sah, dieses selbst zu thun; dann wollte er auch die Mädchen, die ich, weil ich sie zu einem besseren Unterricht fähig fand, in meine Klasse nehmen wollte, nicht abgeben«. St. A. M. a. a. O.

[3]) Formell war er, der Übung des Konsistoriums entsprechend, nur provisorisch angestellt. Siehe oben S. 205 und S. 474, Anm. 1. Durch allerlei Vorspiegelungen und durch eine kleine Gehaltserhöhung hatte er sich zum Abschluß eines Vertrages mit der Gemeinde verleiten lassen, deren Beamter er so wurde.

[4]) Konsistorialerlaß vom 15. Dezember 1813, also nach der

wiederholten Gesuche Schl.'s. an die neue Regierung um Schutz vor dem Uebelwollen seiner Gemeinde und vor ihrem Haß gegen das Konsistorium und die von ihm angestellten Beamten[1]). Die Regierung enthielt sich jeder Einmischung. Ihr galt Schlesinger als der provisorisch angestellte Beamte, dem zu kündigen der Gemeinde nicht verwehrt werden konnte, zumal man ihm, wenn auch im entschiedenen Widerspruch zu seinen eigenen Angaben, Dienstvernachlässigung vorwarf[2]). Die weiteren Schicksale des unglücklichen Lehrers sind uns unbekannt. Ob er von Konsistorialrat Heinemann die ihm in Aussicht gestellte Berufung nach dessen jetzigem Wirkungskreise Berlin, die er sehnsüchtig erwartete[3]), noch erhalten hat, ob er wie sein 26 Jahre lang in Paderborn gewesener Vorgänger im Elend geendet hat[4]), wissen wir nicht. In ihrem letzten Berichte an den Oberpräsidenten erklärte die Regierung, daß, wenn Schlesinger es bedauere, daß durch seine Dienstentlassung ein völliges Aufhören des Unterrichts in der jüdischen Gemeinde herbeigeführt werde, er, wie sich von selbst verstehe, sehr im Irrtume sei. »Wir haben die jüdischen Vorsteher aufgefordert, bei uns die Anstellung eines anderen, nach einem beizubringenden Atteste des Consistorial-Raths Steinhardt gehörig befähigten Subjekts nachzuweisen.« Auch in Preußen herrschte eben

---

Schlacht bei Leipzig. Unterzeichnet ist die Schuldirektion Fränkel und Heinemann.

[1]) St. A. M. Oberpräsidium Nr. 53. Regierungsbericht vom 5. November 1814. Auch in der nicht ganz einfachen Rechtsfrage bezüglich der von Schl. schließlich nur noch aufrecht erhaltenen Forderung seiner Einrichtungskosten konnte ihn die Behörde, da die Anweisung auf die nicht mehr bestehende Konsistorialkasse und nicht auf die Paderborner Gemeindekasse lautete, nur auf den Rechtsweg verweisen.

[2]) a. a. O.

[3]) a. a. O. Eingabe Schlesingers vom 26. September 1814

[4]) a. a. O.

seit dem Edikt vom 11. März 1812 ein anderer Geist. Es hatte den Juden das Staatsbürgerrecht verliehen und hinsichtlich der religiösen Zustände und des Unterrichtes der jüdischen Kinder im Artikel 39 behördliche Bestimmungen in Aussicht gestellt. Die Regierung schien jetzt an diese Aufgabe mit Eifer herantreten zu wollen. So konnte Steinhardt des tatkräftigen Wohlwollens der Behörde und ihrer energischen Unterstützung bei seinem Reformwerk sicher sein.

Am 30. August 1815 richtete er daher an die Vorsteher der Paderborner Gemeinde nachfolgendes Schreiben, das als ein wertvoller Beitrag zu seiner Charakteristik und zur Kennzeichnung der Paderborner Zustände hier unverkürzt folgen mag.

Sehr verehrte Herren Vorsteher!

Es ist schon verschiedentlich der Gegenstand unserer gemeinsamen Betrachtungen und Wünsche gewesen, die Mittel und Wege für eine verständige Wirksamkeit zum Besten unserer so überaus verfallenen Schulen aufzusuchen. Ew. Wohlgeboren haben in den wohlerwogenen Ansichten, in den edlen Endzwecken hochlöblicher Regierungskommission einer zwar nicht unerwarteten, aber ebenso folgenreichen als höchst erfreulichen Unterstützung begegnet, und ihre Ansuchen und Vorhaben haben die verehrliche (sic) Behörden nur überzeugen können, daß Sie mit völliger Bereitwilligkeit dem entgegen kommen, was längst allgemeiner und reiner Gesichtspunkt gesammter Verwaltung ist. Je begründeter die Hoffnung, je empfänglicher die Gemüther, um so freudiger und geehrter kann mich der Auftrag erwarten, daß, was mir aus ernstem Nachdenken und vielfältiger Erfahrung, mehr denn aus sicherer Handhabung theoretisch feststehender Grundsätze zugekommen in einem Plane, zu Ihrer Beistimmung und zur höheren Prüfung hochlöbl. Regierungskommission niederzulegen. Indem wir nun wahrhaft eine bessere Zukunft vorzubereiten unsere schwache Kraft verbinden, wird uns eine kurze Entwickelung der Gegenwart die beste An- und Einleitung gewähren.

Hoffend jetzt, damals zagend, habe ich beim Antritte meines Amtes die Schulen des Sprengels in höchst trostlosem Stande gefunden, und dennoch sind die Ursachen eben obenauf, wie allgemein und nothwendig wegen der inneren Verfassung oder vielmehr Nichtverfassung des Erziehungswesens unserer Glaubensgenossen.

Die verschiedenen zu einem Sprengel vereinten Gemeinden sind

es nur in nothdürftiger Beziehung zum Rabbiner, in aller anderen Hinsicht und so auch der Schulen jede auf die eigene Lust und Tüchtigkeit angewiesen. So mußte dem Rabbiner die Aufsicht entgehen, die kein anderer übernahm, denn selbst im Inneren der Gemeinde war jede Willkühr freigegeben. Die Vermögenden nahmen gelegentlich Privatlehrer ohne weitere Prüfung, als welche, die eigne Bildung zuließ, entzogen sich alsdann den Beiträgen, die denen ohne Kinder von selbst abgenommen waren. Der Gemeindelehrer wird demnach bloß von den Unbemittelten gesucht und bei Mangel an Schulfonds[1]) aus ihren Vermögen besoldet. Bei mäßigem Gehalte sind es auch die Forderungen, die Erfüllung noch geringer; denn wem stand über die Tauglichkeit ein Urtheil zu? Wiederum waren wegen Beitragsunfähigkeit die Armen oft ganz ausgeschlossen, während da, wo die Reicheren alles leisteten, ihnen die Last drückend, das für ihre Kinder erreichte (da immerhin das rechte, gemeinsame unmöglich) unersprießlich ja verderblich sich zeigte. Der unwissende unfähige Lehrer war indeß nicht der alleinige Unfall, selbst der Trefflichste mußte, in seiner nothwendigen Abhängigkeit von den wählenden Gemeindemitgliedern, sein besseres Wissen dem ihrigen unterwerfen und nach ihrer vorurtheilsvollen Weise den Unterricht umkehren, beschränken, oder sich in ungemessener Weite über alles gleichzeitig verbreiten. Ganz ohnbezweifelt aber stand jedes Vaters Befugnis, den Sohn, sobald er ihn irgend zu gebrauchen meint, heimzuführen. Den Durchschnitt desjenigen, was der dreizehnjährige Konfirmationsknabe als erlernten Schatz mitbrachte, können wir in dem engen Bereiche begreifen: Eine Zahl üblicher Ceremonial-Gesetze, hebräisch Lesen ohne Verstehen des Worts, endlich sehr knappes deutsch Lesen und Rechnen; durchaus aber keine Begriffe von Sittlichkeit und wahrem Gottesglauben[2]), als die in jede menschliche Brust unauslöschlich gesenkte, keine Geschichte, selbst die nicht seiner Vorfahren, denn nicht einmal die Bibel ist ihm gedeutet. (Doch weiß er noch mehr als das Mädchen, für ihre Erziehung ist noch weniger gesorgt.) Aus solcher Tiefe sollen wir die öffentliche Bildung zu Licht und Blüthe heben, daß wir mit Muth und Vertrauen uns dem schweren Versuche weihen, dazu bedürfte es wahrlich des kräftigen Mitwollens der thätigen Zusicherung unserer Regierung. Belohnend genug wäre die Aussicht, eines Staates, der als der gebildetste, ruhmvollste in Mitten aller stehend, uns zu seinem Bürgerrechte berufen, einst würdig zu

[1]) Bei der Enquête von 1806 fanden sich nirgends Schulfonds.

[2]) Dieser Passus ist, wohl von dem Regierungsreferenten, unterstrichen und an den Rand geschrieben: sehr wahr.

sein. Die Wege und Einrichtungen, die ich vorzuschlagen gedenke, innig wohlgemeint, wie sie sind, werden einestheils ihrer Endesabsicht halber, andertheils einer anscheinenden Härte wegen von Vielen unwillig aufgenommen werden; und ich gestehe es, sie sind mit einer Zwangspflichtigkeit verbunden, die mir selbst so unlieb, als sie den ursprünglichen Staatszwecken eigentlich fremd ist: doch können wir ihrer nicht entrathen, so wir es nicht unternehmen möchten der jetzigen Generation durch einen Schlag all die Bildung und Einsicht mitzutheilen, die zum ernsten guten Willen für die Erziehung ihrer Kinder erforderlich scheint. Manche sind, denen keine dieser Eigenschaften entsteht (?), und auf ihren Beifall dürfen wir rechnen.

Nr. 1. Zuvörderst also werde hochlöbliche Regierungskomission ersucht, das ganze Erziehungswesen der jüdischen Gemeinden im Fürstenthume Paderborn mit Enklaven unter Aufsicht eines mit zweckmäßiger Gewalt versehenen Subjects zu stellen. Hochlöbliche Regierungskomission gebiete ferner, daß:

1. Jeder Knabe bis zu zurückgelegtem 13ten Jahre und die Mädchen bis sie die Grundsätze der Religion und die biblische Geschichte wissen, den Unterricht des angesetzten Lehrers unausbleiblich zu besuchen habe. Das von den Herren Lehrern und Ortsvorstehern bekräftigte unentgeltliche Zeugniß gestattet allein die Zulassung zu den öffentlichen Ceremonien in der Sinagoge. Im Ermangelungsfalle zahlt der Vater außerdem eine angemessene Geldstrafe in den Schulfonds. Vom religiösen Unterricht sind selbst die Knaben nicht ausgenommen die einer anderen Schulanstalt oder Privatlehrern anvertraut sind[1]).

2. Gemeindelehrer sind der Prüfung des Oberrabbiners oder eines von ihm dazu Beauftragten unterworfen. Privatlehrer nur in Ansehung des Religionsunterrichts insofern die Eltern die ausdrückliche Befreiung vom vorigen Artikel zu erhalten wünschen; das (modifizierte) Zeugniß in obiger Form ist dabei nicht zu erlassen, und müssen vom Oberrabbiner in Religionsgegenständen geprüft werden.

3. Der Unterricht wird in Gemäßheit der Vorschriften des Oberrabbiners (welche jedoch dem tüchtigen Lehrer freien Spielraum gewähren) erteilt. Es werden die nothwendigsten Bücher genannt, und aus den Gemeindelasten erkauft.

---

[1]) Dazu Bemerkung des Referenten: Es unterliegt keinem Zweifel, daß die israelitische Jugend ebenso gut zwangsweise zum Unterricht angehalten werden kann, als solches in Betreff der übrigen Schulkinder vorgeschrieben ist.

4. Das nicht zu unbedeutende Gehalt des Lehrers wird zur Hälfte von sämmtlichen beitragenden Gemeindegliedern nach Maaßgabe der Schatzung, zur Hälfte von denen die Schule benutzenden getragen, verarmte Eltern zahlen nichts. So ist es Gesetz im Choschen Hamischpat § 163. Jore deah § 244.

5. Der Oberrabbiner muß insbesondere stets über das Erziehungswesen Wache haben, auf seinen Reisen die Schulen untersuchen, die säumigen Lehrer zu sich berufen, und in deren Weigerung dieselben suspendieren. In allen Fällen darf er des gewogenen Beistandes der Herren Beamten sicher sein[1]).

Das ist was mir für den Augenblick zweckmäßig und gereift schien. Was Ew. Wohlgeboren mit gleich günstigem Urteil aufnehmen möchten, wollen Sie gefälligst hochlöblicher Regierungskommission zugleich als Ihre und meine dringende Bitte vortragen. Genehmigen Sie usw.

Paderborn, den 30. Aug. 1815.

Steinhardt, Oberrabbiner.

Es war der Versuch einer straffen, staatlichen Zwangsorganisation des gesamten jüdischen Schulwesens in seinem Verwaltungsbezirke mit Steinhardt selbst als staatlich autorisiertem mit weitgehenden Befugnissen ausgestatteten Aufsichtsbeamten, unter Einbeziehung der bisher am ärgsten vernachlässigsten Mädchenerziehung und des Privatlehrers. Leider hatte der Oberrabbiner ohne den Cantönligeist seiner Gemeindegenossen gerechnet.

[1]) (Bem. d. Ref.): Es wird nöthig sein, daß der Oberrabbiner eine gründliche Instruktion und einen Lehrplan entwirft, dessen Befolgung dann den Schullehrern zur strengsten Pflicht gemacht wird.

(Schluß folgt.)

Die Darstellung der Juden im deutschen Roman des zwanzigsten Jahrhunderts.

Von Josef Bass.

(Fortsetzung.)

Die Darstellung der Juden bei Otto Hauser.

Ein Judenroman und doch keiner, wenigstens nicht in dem landläufigen Sinn, d. h. einer, der die Juden der Gegenwart behandelt und ihr Verhältnis zu ihren christlichen Mitbürgern im Guten und Bösen, ist

Spinoza, Roman von Otto Hauser, Stuttgart, Ad. Bonz u. Co., 1907, 392 S. Er behandelt das Leben des großen Philosophen und hat den Zweck seinen Werdegang geschichtlich und psychologisch zu entwickeln. Eine Beurteilung, inwiefern das gelungen ist, liegt nicht im Rahmen meiner Aufgabe, daher ziehe ich auch keinen Vergleich mit Berthold Auerbach und Kolbenheyer, dessen Amor Dei gleichfalls Spinoza zum Gegenstand hat. Ich gestehe übrigens, dieses Letzteren Buch, das sonst überschwänglich gelobt worden ist, bald zur Seite gelegt zu haben, da der Verfasser von den sechs Zeiten des deutschen Verbums fünf nicht kennt und für eine geschichtliche Erzählung nur die Gegenwart verwendet, also wohl nur für das weibliche Geschlecht bestimmt sein dürfte. Den Inhalt wiederzugeben kann ich mir erlassen; es handelt sich bloß darum, zu zeigen, wie sich bei Hauser Juden und Judentum spiegeln. Ich kann mich auf Einzelheiten beschränken, auch bei der Anführung einiger Fehler; der Christ Hauser ist jedesfalls unparteiischer und kennt die jüdischen Sitten und Gebräuche meist besser als z. B. der Jude Wassermann.

Ungerecht allerdings, weil von Spinoza ausgesprochen, nachdem er sich von der Gemeinde getrennt, ist deren Charakterisierung, die dann als Allgemeinurteil gelten muß. Spinoza verkehrt nämlich mit drei niederländischen Brüdern, in deren Wesen kein Falsch ist. »Das tat Baruch wohl, der sich bei seinen Glaubensgenossen von so viel Geldgier, Kleinsinn, Unduldsamkeit und Heuchelei abgestoßen sah. Sie in ihrer dumpfen Synagoge, wo immer nur Schatten herrschte, niemals das freie Licht und die freie Luft eindrang, sie waren ihm jetzt ganz die Dunkeln, die Nachtgeborenen, die das Licht und die Luft scheuen mußten und sich darum so tief in ihre grauen Gespinste von Lug und Trug und Aberglauben einspannen. Er haßte sie, fühlte, daß er nur seiner Gesichtsfarbe, seinem Haare nach einer der ihren war, sonst verband ihn nichts mit ihnen«. Das ist ungerecht und einseitig, denn Geldgier, Kleinsinn, Unduldsamkeit und Heuchelei sind in dieser Zeit und in diesem Lande, wo die fanatischen Kämpfe zwischen Arminianern und Gomaristen, zwischen Wilhelm von Oranien und der republikanischen Partei herrschten, wo die Brüder de Witt so schmachvoll ermordet wurden, doch auch bei den sehr frommen Reformierten heimisch. Spinoza weiß es ja auch und er entgegnet seinem Gegner Dirk Kerckrinck, der gemeint hat: »Ihr Juden seid bloße Schacherer, die ihr das Geld zusammenwuchert und euch Pracht erkaufet, ohne daß euer Herz dabei eine innere Beglückung hat. Wenn ich Goldschätze hätte wie ein Fürst, ich könnte um ebensoviel glücklicher sein, als ich reicher wäre. Ich bin eben ein Deutscher (?), und Ihr seid ein Jude«. »Ach, Dirk, Ihr sagt so und glaubt es freilich, aber Ihr urteilt nur für eure eigene Person. Machet sonst keinen Unterschied zwischen den Menschen inbetreff des Geldes. Da sind Türken, Juden, Chinesen, Holländer, Deutsche, Franzosen und Engländer alle gleich. Es liegt in der menschlichen Natur so«. Bei einer Zusam-

menkunft mit dem Großpensionär der Provinz Holland wird viel über die Rückkehr der Juden nach Palästina gesprochen. Es ist am Laubhüttenfeste des Jahres, in dem Sabbatai Zewi auftrat. Spinoza verhält sich schweigend, ihn überkommen mancherlei Gedanken, die nicht weichen wollen: »War er innerlich nicht doch noch Jude, mit seinem Volke durch sein Blut und so viele Erinnerungen verbunden? Rauschten nicht uralte Bäche wieder vor seinem Ohr, der heilige Kidron an Jerusalems Mauern, der heilige Jordan? Sah er nicht den lichtblauen Himmel über einer Landschaft mit Palmen und weißen Städten im Sonnenbrand? Der bloße Namen Zion erweckte ihm dies alles. Konnte er dieses Gefühl wegleugnen, glaubte er es abgetan zu haben, als er sich vom Judentum abgewandt hatte? Es war noch immer in ihm und strafte seinen Abfall Lügen? Ja, war es denn ein Abfall von seinem Volke gewesen, da er den Bann auf sich genommen hatte? Von seinem Volke nicht, nur von den Satzungen des Judentums, und Ungerechtigkeit, Verbitterung allein hatten ihn das Volk schmähen lassen, das jene Satzungen lehrte. Den Kleinsinn, die Gewinnsucht sah er bei allen Menschen, nicht nur bei den Juden. Er wollte Frieden machen mit seinem Volke, nicht vor der Gemeinde, ... die Hüterin jener Satzungen war, sondern in seinem Herzen ... Und eine leise Wehmut kam ihn an ... Es war Sehnsucht nach den Stätten der Jugend und zugleich das heimliche Verlangen, das wiederaufgelebte Gefühl zu erproben: er wollte wieder in den dunklen Tempel treten, wo er als Kind auf den Knien (?) vor seinem Gott gelegen, noch einmal, nicht in Untreue wider seine Überzeugung, die feststand, sondern nur, um mit lieben Erinnerungen Zwiesprache zu halten.« Aber im Tempel findet er die seltsamen Ausschreitungen, die Sabbatai Zewi allüberall hervorrief,

Tanz und Verzückungen, und das zerstört wieder sein Gefühl. Anders geht es seinem Jugendfreund Benjamin, den er als gebrochenen, von langer Wanderung zermürbten Mann auf der Bank der Fremden und Armen (?) sieht. Er hat zwar auch den Glauben an seine Zeitgenossen, aber nicht an sein Volk verloren. Darum will er nach Jerusalem, mit derselben Hoffnung im Herzen, wie er sie trotz Elend und Kleinsinn bei allen Juden auf seinen weiten Reisen gefunden hat. »Wenn sie am Passahtisch sitzen und die bitteren Kräuter essen, denken sie an Jerusalem. Dort wollen sie frei sein, nachdem sie Knechte gewesen so lange Zeit. Und am Versöhnungstag ist keiner, der nicht die Erde küssen möchte, da Salomons Tempel gestanden«. Er glaubt zwar nicht an Sabbatai Zewi, aber an sein Volk. Spinoza, krank auf den Tod, erlebt es noch, daß auch die Christen nicht duldsamer sind, daß seine Freunde Adrian und Johannes wegen ihrer Schriften vor ein protestantisches Ketzergericht gezogen und verurteilt, daß die beiden edlen Brüder de Witt vom Volke grausam ermordet werden. Dann stirbt er in der Dachstube, »wo er seine Gläser und seine Gedanken geschliffen hatte«. So sind die Schatten gleich verteilt. Für verfehlt halte ich aber, soweit meine Kenntnis jüdischen Wesens und des jüdischen Weibes, wenigstens der älteren Zeit, reicht, die Darstellung der in ihrer Jugend so sanften, poetischen und dann in der Ehe mit dem Schurken Manasse so buhlerischen, bestialischen, sadistischen Mirjam. Ist das ein Zugeständnis an unsere Zeitgenossen? Einige Irrtümer mögen noch angeführt werden: Die Juden knieen beim Gottesdienste nicht, im Tempel gibt es keine Bank der Fremden und Armen, sondern wohl der Fremden und Trauernden (Awelim), die Bundeslade heißt Aron (nicht Arun) ha-Kodesch und auch bei der Schilderung des Purimfestes finden sich Unrichtigkeiten, lauter Dinge, die bei dem Nichtjuden nicht verwunderlich sind.

Die Darstellung der Juden bei Wilhelm von Polenz.

Wenden wir uns wieder zur Gegenwart und betrachten wir den berühmtesten Roman eines berühmten Schriftstellers. Es ist

Der Büttnerbauer von Wilhelm von Polenz. (Gesam. Werke. Bd. 1. Berlin. F. Fontane. o. J. 11. Aufl.)

»Der Büttnerbauer, der sein Gut bei der Erbteilung stark verschuldet übernommen und es nun trotz heißester Liebe zur Scholle nicht zu halten vermag, vielmehr in die Krallen jüdischer Ausbeuter gerät und ohne zu begreifen, wie es geschieht, wie es das Gesetz zulassen kann, ruiniert wird, ist der typische deutsche Bauer, sein Schicksal das tausend anderer, die, wie er, von dem geltenden »liberalen« Recht im Stich gelassen, im unzerreißbaren Spinnennetz eines gierigen Ausbeutertums zappelnd sterben müssen. Nicht bloß werden die Bauern von ihrem Besitz, es werden auch ihre Kinder in die großen Städte getrieben.« So Bartels in der Vorrede, der nur vergißt hinzuzufügen, daß den Bauer sein Schicksal auch durch eigene Schuld, durch seinen blinden Eigensinn trifft, und daß die eigentlichen Verderber christliche Ausbeuter, die nächsten Verwandten des Büttnerbauers, sind. Dieser könnte sich helfen, wenn er einen für ihn wertlosen, für den Gutsherrn aber sehr wünschenswerten Streifen Landes diesem verkaufte. Er weigert sich aus falschem Stolz und Bauerntrotz, sein eigener Bruder kündigt ihm die Hypothek und sein Schwager Kaschel will ihm Geld nur gegen $6^1/_2$ vom Hundert leihen. Der ist vor Jahren ohne roten Heller ins Dorf gekommen und jetzt dessen reichster Mann (kein Jude!), hat einen großen Tanzsaal gebaut, treibt Schnaps- und Bierausschank, Kleinkram, Fleischerei, Getreidehandel, vermittelt Landverkäufe und hat auch seine Hand im Spiele bei Güterzerschlagungen, wie sie in der letzten Zeit in und um Halbenau nicht selten stattgefunden

haben. Mit Händlern, Maklern und Agenten der Stadt steht er in regem Verkehr.

So fährt der Büttnerbauer in die Stadt, geht aber, statt auf offenem Markte zu verkaufen wie so viele andere, zu Samuel Harrassowitz, der ihm voriges Jahr einen guten Preis bezahlt hat. Harrassowitz ist ein mittelgroßer, zur Korpulenz neigender Mann, mit kahlem Kopf, gebogener Nase (selbstverständlich!) und brandrotem Barte (selbstverständlich!), hat kurze, krumme Beine (selbstverständlich!) und ist sinnlich und lüstern (wieder selbstverständlich!). Der geriebene Kaufmann weiß den einfachen Bauer auszuholen, so daß dieser ihm sein Herz ausschüttet und er seine mißliche Lage erkennt. In scheinbarer Hilfsbereitschaft bringt er ihn, da er selbst angeblich keine Geldgeschäfte macht, zu einem Glaubensgenossen, Isidor Schönberger, mit dem er natürlich unter einer Decke steckt. Schönberger, selbstverständlich ein fetter, kahlköpfiger Mann mit großen, dunklen Augen und gebogener Nase (siehe oben!) macht allerlei Schwierigkeiten, übernimmt aber endlich die Hypothek zu 5 vom Hundert. Das ist der Anfang vom Ende. Kaschel kündigt seine Hypothek, Harassowitz schafft wieder Rat und borgt ihm bis nach der Ernte gegen einen Wechsel 400 Mark für die dringendsten Bedürfnisse. Die Ernte mißrät und reicht nicht einmal zur Deckung des Wechsels und Bezahlung der Michaeliszinsen. In der Stadt sind weder Harrassowitz noch Schönberger zu sprechen, und der Kontorist Schmeiß ist nicht entgegenkommend, erscheint aber einige Tage später in Halbenau. Er arbeitet für die beiden Kaufleute als Strohmann bei Häuser- und Güterankäufen, als Bieter bei Zwangsversteigerungen. Wenn ein Kleinkrämer oder Handwerker in »momentaner Verlegenheit« ist, tritt er als Helfer in der Not auf, jederzeit bereit Wechsel zu diskontieren, Geldsuchenden gegen Provision Darlehen von Dritten zu verschaffen, hat jederzeit mindestens ein Halb-

dutzend »feiner Geschäfte« an der Hand, kurz er ist alles in allem ein äußerst brauchbarer, praktischer, »smarter« junger Mann, in vielen Sätteln gerecht, mit den Gesetzen und der Gerichtspraxis vertraut. Ihm hat angeblich Harrassowitz die Wechsel verkauft. Büttner kann nicht zahlen, unterschreibt einen neuen, kurzfristigen Wechsel zu 10 v. H. und 3 v. H. Provision, läßt sich noch allerhand aufschwatzen, was er nicht braucht und ist nun — 600 Mark schuldig. Kaschel, der mit den beiden Bauernliegern unter einer Decke spielt, aber ein noch größerer Schuft ist, kündigt abermals seine Hypothek. Harrassowitz besucht den Bauer. Er ist einer gewissen Gutmütigkeit fähig, haßt die nicht, welche er schädigt; auch besitzt er Sinn für die Gemütlichkeit. Er vertilgt nicht gierig, denn das ist nicht klug, und man verdirbt sich den Genuß. Er nimmt sich Zeit und macht sich öfters das Vergnügen, um seinen Baum herumzugehen, mit den Früchten zu liebäugeln, ehe er sie schüttelt. Als der Gutsherr doch helfen will, weiß ihn Schmeiß durch Verleumdung des Bauern davon abzubringen. So wird die Versteigerung des Gutes notwendig und Harrassowitz der Ersteher. Bei der Zerschlagung ergibt sich für ihn ein besonders großer Gewinn, er zeigt sich als ebenso tüchtiger »kulanter« Geschäftsmann, wie als tüchtiger Landwirt. Den alten Bauer, den er zunächst auf dem Hofe beläßt, hält er in einer Art Leibeigenschaft, bis dieser sich auf tragisch-erschütternde Weise selbst ums Leben bringt.

Es ist also die nicht seltene Geschichte des Untergangs einer Bauernfamilie. Harrassowitz ist nur der Kiesel, der den tönernen Fuß des Riesen zerschlägt, und man kann leider nicht sagen, daß er ehrlich verfährt. Es gibt ja solche Leute unter den Juden, die sich an die ethischen Vorschriften ihrer Religion nicht halten, denen Gelderwerb vor alles geht. Der Dichter hat nicht gehässig übertrieben und man muß, will man gerecht sein, zugeben, daß als

die eigentlichen Urheber des unausbleiblichen Verderbens die rechtgläubigen Schwager Kaschel und Onkel Büttner mit ihrer Gewinnsucht, ihrem Haß und ihrer Herzlosigkeit hingestellt sind.

Die Darstellung der Juden bei Max Brod.

Viele, sehr viele Schritte abwärts auf der ästhetischen Stufenleiter führen uns zu den

Jüdinnen, Roman von Max Brod. Axel Juncker. Berlin. o. J. 269 S. Es ist ein Buch, von dem sich weder im Guten noch im Bösen viel sagen läßt.

Ein Kritiker der früher erwähnten Gattung allerdings hat die — Kühnheit besessen, Max Brod den deutschen Flaubert zu nennen, allein ich glaube, der junge Mann, ich meine Max Brod, errötet wohl selbst in klaren Stunden über diese unverantwortliche Geschmacklosigkeit. Der Titel selbst ist wieder Gimpelfang. Das Buch könnte beliebig auch Französinnen oder Deutsche oder Nordamerikanerinnen heißen. Die dünne Handlung ragt eben nicht durch den Reiz besonderer Neuheit hervor; es ist die nicht einmal erste Liebe eines durchgefallenen Gymnasiasten zu einem hysterischen, weit älteren Mädchen, das sich seiner bedient, um einen Anderen zu kapern, und weder tragisch noch komisch, eben ein Roman mehr in der großen Flut. Daß die Schilderungen der behandelten Gesellschaft und der Einzelheiten gut, will sagen von der Natur abgeschrieben sind, kann heutzutage keinen Vorzug begründen, wo eine solche Kunst zum Handwerksgerät gehört. Es ist ja doch herzlich gleichgiltig, welche Bewegungen etwa der Bauch, die Füße, die Hände und die anderen Körperteile beim Kegelscheiben vollführen, wie das z. B. einmal ausgeführt wird. Die Sprache ist überaus nachlässig. Die Personen, ausschließlich Juden, reden so ein gewisses banal-saloppes Wiener-Prager-Mährisch-Böhmisches Deutsch, absichtlich und absichtslos; kein

einziger Charakter hebt sich über die anderen empor; sie lassen uns alle gleichgiltig. Was gezeigt werden soll, weiß ich nicht. Männerfang der Mütter und Töchter, ungezogene Rangen beiderlei Geschlechtes finden sich doch nicht nur bei den Juden. Doch sollte m. E. ein jüdischer Schriftsteller schon aus natürlichem Taktgefühl vermeiden, seine Glaubens-, oder sagen wir vorsichtig, Stammesgenossen in fast durchwegs unsympathischer Weise vorzuführen, wenn er es schon nicht über sich bringen kann, unbefangen in der anderen Richtung zu sein. Ja, so ein deutscher Flaubert! Es gibt wie brave Christen und Christinnen, so doch auch brave Juden und Jüdinnen. Überlassen wir die Darstellung der schlechten Andern. Freilich, schlechte Menschen werden im Buche ja nicht vorgeführt, aber so herzlich unbedeutende, gleichgiltige. Auch der Schauplatz und die Gesellschaft, eine Badegesellschaft mittelsten Ranges in Teplitz, sind nicht geeignet uns zu erwärmen; alle diese Menschen sind äußerst harmlos. Im Ganzen ein Nichts trotz dem deutschen Flaubert, vermutlich des Titels wegen, der allerhand Antisemitisches erraten lassen kann, gemacht und nur für Juden bestimmt. Wäre sonst erklärlich, daß ein Mädchen ihrer kleinen Schwester zuruft: Chutzpe!? Oder hat dieses Wort Bürgerrecht in der deutschen Sprache? Es mag ferner dem Prager Leben abgelauscht sein, daß Alfred ein deutschnationaler, daher antisemitischer Judenjüngling mit Worten herumwirft, wie: »Ein jüdisches Benehmen ist das, ich finde keine andere Bezeichnung dafür . . . jüdisch ist das!« Er gehöre »zu jenen jungen Juden, die eine starke Hinneigung zu dem Arischen haben und alles Jüdische verächtlich finden, bei denen dies jedoch keine Fexerei . . . zu sein scheint«, aber das ist Wasser auf die Mühle der Gegner, läßt ihren Spott gerechtfertigt erscheinen. Dasselbe gilt von seiner — des Jungen Weltanschauung, die auf — Weininger beruht. Es wird dann eben verallgemeinert.

Auf die Frage, ob er sich werde taufen lassen, antwortet derselbe: »Es wäre feig (sonst nichts?), und deshalb tue ich es nicht. Im Übrigen würde mir natürlich gar nichts daran liegen ... Ich bin vorurteilsfrei (sic!) ... Höchstens wegen der Eltern.« Der Widerspruch mit dem letzten Satze entgeht Autor und Jüngling. Oder andere Äußerungen: »Das Ganze ist eine jüdische Geschichte von A bis Z« oder: »Diesen jüdischen Familien ist doch jeder Bräutigam recht. Man hat sich erkundigt, gut. Moneten hat er«. Ist das wirklich nur jüdisch? Sympathisch allein ist nur die derbe, gescheite Olga, aber auch keine Pragerin, sondern vom Lande gekommen.

Ein zweites Werk in einer Reihe »optimistischer Werke meiner letzten Jahre« (Brod ist etwa 27 oder 28 Jahre alt und hat schon dreizehn Bücher verfaßt!) ist

Max Brod, Arnold Beer. Das Schicksal eines Juden. Roman. Axel Juncker Verlag, Berlin-Charlottenburg. o. J. (1912?) 171 S.

Ein Roman? Zu einem solchen gehört notwendig eine Handlung. Es ist aber zum größeren Teile nichts als eine fortgesetzte Zergliederung eines jungen Menschen, dem Titel und Titelbilde nach eines Juden und in der zweiten, kleineren Hälfte die seiner Großmutter, die auf das Urwüchsigste und in einer nur für Dorf- oder Ghettojuden älterer Zeit verständlichen Weise in ganz unverfälschtem Jargon jüdelt. Ich kann nur die Frage wiederholen: Für wen sind diese sogenannte Romane geschrieben? Den Juden sagen sie, wenns gut geht, nichts Neues, der Nichtjude versteht einen großen Teil nicht und erhält überdies ein sehr einseitiges Bild. Handlung, wie gesagt, gibt es keine, wenn man nicht einige sehr realistische, erotische Szenen als solche angehen lassen will. Arnold Beer übertreibt, wie sein Vater sagt, Alles, nämlich alle die Kleinigkeiten, mit denen er sich beschäftigt, und führt doch nichts zu Ende. Voll grübelnder Scharfsichtigkeit und Lieblosigkeit gegen

die Schwächen seiner Freunde, findet er in einem allgemeinen Katzenjammer sein (sonst für ihn ganz behagliches) Leben erbärmlich. »War dieses gemeines Menschenlos oder nur vielleicht typisches Schicksal eines jungen Juden?« Daher glaubt er sich mit dem widerspruchsvollen Charakter seiner merkwürdigen Großmutter verwandt, er hält sie, wie sich für ein Original. Und plötzlich und unvermutet reist er von dem Dorfe, in dem er sie besucht, nach Berlin, um »seine unglückliche Gabe der Vielseitigkeit und Gewandheit für den einzig hiefür möglichen Beruf zu verwerten, den Journalismus«. Er findet sich »jetzt sympathisch, so wie er sich als Resultat der Wanderungen und Untaten (!!) seiner Väter erkannt hatte, ihrer Jahrtausende alten Verblendungen, ihres Blutes, ihrer Tugend und ihres Überschwanges. In seinem unmäßigen Temperamente (von dem jedoch im »Roman« nichts zu spüren ist) faßt er heute zum ersten Male das Erbe jenes biblischen Zornes, mit dem ein Volk von Raubtieren aus der Wüste sich über den Jordan schüttet(!) ... jenes Zornes, den Simson in lachenden, vor Lachen beinahe sinnlosen Heldentaten ausübt«. Das ist wahrscheinlich der Grundgedanke des Buches, dem als Motto Richt. 15, 16 f. vorangesetzt ist. Arnold »fühlt nun Boden unter seinen Füßen, das war es, zum ersten Mal ... und wie sich ihm eine ganze Nation, eine Reihe von klotzstirnigen, gewalttätigen, aufdringlichen(!) Ahnen erschloß, zu deren Füßen unglückliche Opfer, häßlich schreiend, verbluteten: so spürte er doch zugleich auch in sich all ihre in die Luft verhauchten Zärtlichkeiten, ihre feinnervige (siehe klotzstirnige, gewalttätige, aufdringliche!) Sehnsucht, ihre Klagen wie das Rauschen eines Waldes, ihr freundliches und gescheites Aufpassen mit Lichtpunkten in den Augen, ihre kühnen, unerschrockenen Würfe(?), ihr natürliches Führertum und Erzählertum (schöne applicatio

ad se ipsum), ihren selbstverständlichen Lebenswandel, die man fast fromm nennen könnte und ihre Ergebung in das große Schicksal aller Menschlichkeit, nicht zu ergründen und deshalb nicht zu beklagen.« Das ist brausender Wortschwall und Gallimatthias, so leid es mir tut, es sagen zu müssen, denn der Verfasser ist »durchaus nicht gleichgiltig gegen Kritiker, er fleht in die leere Luft hinein um eine Erklärung«. Aber man wird entwaffnet, wenn man das Nachwort liest. Er schreitet, nach seinen Worten, mit verstärkter Entschlossenheit in der Richtung fort, die er in den »Jüdinnen« begonnen hat. Er fühlt den Vorwurf, daß diesen Büchern die Handlung fehlt. Auch das Nichtäußern seiner Meinung über das Judentum (was ist denn das oben Angeführte?) ist sein ganzes weltanschauliches Wollen (?). Er will nicht den Typus von Juden schildern, weil er einen solchen nicht anerkennt, er will für kleinere Gruppen von Juden einen Typ bilden. Aber schrecklich! Er verspricht leider in einem ganzen Zyklus ganz andere zum Teil entgegengesetzte, ergänzende Typen zu schildern, bis ein Aufsteigen von dieser Typenreihe zu einem höheren Typus vielleicht möglich erscheint, vielleicht als undenkbar für immer abgelehnt wird. Dann wird sich das Bild des Gesamtjudentums wesentlich komplizierter, kräftereicher, fließender, vor allem auch harmonischer darbieten, als es seinen jetzigen Theoretikern, wie Birnbaum, Sombart, Buber, Zollschan und Anderen erscheinen kann. Ich bin entwaffnet, auch durch die Kürze des Romans, die sein größter Vorzug ist.

Die Darstellung der Juden bei Max Viola.

Ganz andere Ansichten und Ziele verfolgt Dr. Gutmann, Roman von Max Viola. 3. Aufl. Breslau-Schottländer 1900. Das Buch erlebte acht Wochen nach der ersten Ausgabe eine zweite Auflage. M. Nordau schrieb dem Verfasser, der Roman sei ein Kunstwerk, und wenn er den Erfolg habe, den er verdiene, so müsse er das

Buch des Jahrhunderts werden. Das ist nun sehr französischer Stil und Höflichkeitssprache, aber der Verfasser nahm beides für bare Münze, und als gar nach drei Monaten eine dritte Auflage veranstaltet wurde, glaubte er wirklich, daß dem Buch ein nicht rasch vergänglicher Wert innewohne. War Nordaus Brief eine Schmeichelei, so ist die Meinung des Verfassers eine arge Selbsttäuschung. Es ist nichts weniger als ein Kunstwerk, aber — ut desint vires, tamen est laudanda voluntas. Ja, der Wille war und ist gut, aber das Fleisch, d. h. die Ausführung, ist überaus schwach, der Stil weniger als mittelmäßig, Fehler gegen die Sprache sehr häufig; daran ändert weder die Anerkennung Nordaus, noch die Selbstzufriedenheit Violas etwas. Und doch — kann das Buch Juden zum Lesen empfohlen werden, denn es enthält viele treffende Äußerungen, die recht beherzigenswert sind. In Lackenbach, einer der sogenannten sieben Kehilloth (Gemeinden), die fast nur von ganz verarmten Juden bewohnt sind, einer herabgekommenen Gemeinde, wie es ihrer in Böhmen, Mähren und Ungarn nicht wenige gibt, da die Wohlhabenderen und die vorwärts strebende Jugend die großen Städte aufsuchen, lebt Dr. Gutmann mit seiner verwaisten Enkelin Mathilde. Besitzer des Gutes Lackenbach ist Herr von Hartenstein, ein reicher Finanzmann, für den sein Sohn Heinrich die Verwaltung führt. Während aber der Vater ehrsüchtig nach dem Barontitel strebend mit dem Judentum nur noch sehr lose zusammenhängt, ist Heinrich, obwohl wie Dr. Gutmann und Mathilde von dem Zeremonialgesetz gänzlich losgelöst, ein begeisteter Anhänger seines Volkes und die Geschichte hat offenbar den Zweck, durch ihn die Ansichten des Verfassers über das Judentum auszusprechen, was denn auch bei sehr äußerlich herbeigeführten Anlässen geschieht.

Mathilde ist mit einem Mediziner Rosenbaum, den Dr. Gutman auf seine Kosten studieren läßt, verlobt; der hat aber seit langer Zeit nichts von sich hören lassen und

dem Kummer darüber schreibt der Großvater das bleiche Aussehen der Enkelin zu. Er beschließt nach Wien zu reisen, wo er den Treulosen um jeden Preis zur Rückkehr bewegen will. Er findet ihn im Hause eines Pfandverleihers, eines samt seiner Familie wenig anmutenden Menschen, mit dessen Tochter er halb und halb verlobt ist, und von dem er sich aushalten läßt. Da aber Dr. Gutmann auch seinen vor langen Jahren getauften Bruder, einen Domherrn bei St. Stefan, von dem er seit 40 Jahren nichts gehört, und der den Eltern durch den Abfall das Herz gebrochen hat, aufgesucht und von ihm eine sehr bedeutende Geldsumme zur freien Verfügung erhält, so löst er den gleichsam Verpfändeten aus. Der edle Jüngling wendet sich natürlich dem größeren Reichtum zu, dem Großvater scheint der Charakter Nebensache zu sein. In Lackenbach hat sich inzwischen die Sache anders gestaltet. Heinrich hat Mathilde seine Liebe erklärt, und damit ist auch der Grund des schlechten Aussehens behoben. Rosenbaum wird nun natürlich abgewiesen. Der junge Hartenstein aber soll sich auf Wunsch des Vaters taufen lassen und eine Baronesse, die langjährige Geliebte eines gräflichen Rittmeisters, heiraten. Es wäre der Kaufpreis für die Baronie und den Zutritt zur aristokratischen Gesellschaft, die selbstverständlich des zudringlichen Israeliten spottet und ihn bloß für ihre Zwecke ausnützt. Der Plan scheitert am Widerstande Heinrichs, und weil die Baronesse zu ihrem alten Verehrer, der mittlerweile eine reiche Erbschaft gemacht hat, zurückkehrt, um ihn zu heiraten. Hartenstein wird in einer rührungsvollen Szene durch die Erinnerung an seine frommen Eltern von seiner Taufwut bekehrt, und die Liebenden — kriegen sich.

In Lackenbach lebt auch Awrom Eisfeld nach einem wechselreichen Dasein als Einsiedler. In seiner Jugend war er ein Wunderkind gewesen, dem der Rabbi ahnungsvoll vorhergesagt hat: Entweder wirst du der ersehnte Messias der geknechteten Juden werden, oder du wirst dich taufen

lassen. Eines Tages war er verschwunden und ein Lackenbacher sah ihn zwei Jahrzehnte später als katholischen Priester; er hatte auch die Taufe von Gutmanns Bruder bewirkt. Aber eines Tages war er barfüßig und zerlumpt in der Heimat erschienen und hier stirbt er, mehr als 90 Jahre alt mit dem Rufe: Schema Isroël, adonai elohenu adonai echod! Der Zweck dieser Nebenperson ist klar. Kehren wir zur Hauptperson zurück! Heinrich hält sich, obwohl er, wie gesagt, nie in der Synagoge zu sehen ist und die Gebräuche wenig achtet, für einen guten Juden. »Ich, der mein Judentum äußerlich in nichts bekunde, halte mich für einen besseren Juden, als es viele sind, die täglich stundenlang über dem Talmud gebeugt sitzen und selbst die verschrobensten Gebräuche ängstlich halten«. Dabei hält er die Lackenbacher trotz ihrer Armut für viel glücklicher als die Glaubensgenossen in Polen und Rußland, deren Lage er aus eigener Anschauung kennt. Zu Ostern will er nun doch wieder einmal im Hause Gutmanns »Osterklöße« essen, und Mathilde, die, wie sie selbst sagt, nicht bloß in Shakespeare, sondern auch in der Küche heimisch ist, bereitet sie ihm, trotzdem daß im Hause der Pessach bis dahin nicht beobachtet worden ist. Dazu sind Großvater und Enkelin zu »aufgeklärt«. Unmittelbar nach dem Mahle betritt der Kaplan das Zimmer und versucht hier, gerade hier, Heinrich dem Willen des Vaters gefügig zu machen, auch mit der für einen Priester jedenfalls merkwürdigen Begründung, wenn er den Übertritt auch nicht aus Überzeugung vollziehe, sollte er es doch aus Liebe und Hochachtung für den Vater tun. Der junge Mann weist ihn zurück: »Ich studierte die Geschichte des Judentums mit heißem Bemühn, und je mehr ich von seinen Jahrhunderte währenden Leiden las, umsomehr nahm ich diese Leiden in mein Herz auf ... und heute bin ich meinem Gefühle nach Jude mit jeder Faser meines Herzens. Was die Formen meiner Religion, die Dogmen, anbelangt, ist mein Judentum

allerdings keinen Schuß Pulver wert; ich komme in keine Synagoge, befolge keinen einzigen der Gebräuche des Judentums, keinen Fasttag, nichts, selbst nicht einmal den großen Bußtag, der doch selbst den schlechtesten Juden in die Synagoge führt und zur Reue veranlaßt, und bei allem dem bin ich dennoch Jude und würde mein Judentum nicht für eine Baronie, nicht einmal für ein Königreich hingeben ... Vielleicht weil ich die Leiden meines Volkes kenne ... ich würde mein Judentum wie einen alten Handschuh von mir werfen, wenn die Juden nie verfolgt worden wären ... das verbindet mich mit ihnen, die Poesie ihres Schmerzes ist die Poesie meines Lebens. Das Judentum verlassen hieße für mich soviel, als ob ich einem kleinen Häuflein Soldaten angehörte, das einer gewaltigen Armee gegenüber steht... Und da soll ich zum Überläufer werden?« Das ist zwar alles sehr richtig, aber auch sehr einseitig. Bildet denn sonst nichts den Daseinsgrund und Zweck und die Berechtigung des Judentums? Der Kaplan meint natürlich, es sei nicht weit her mit der Unterdrückung der Juden, sie hätten ja Geld: »Alle Juden haben Geld, wenn sie auch armselig gekleidet einhergehen«. »Freilich,« entgegnet Heinrich, »die Rothschilds, Kahans, Foulds usw. haben es, aber die vielen Millionen, von den Lackenbachern ganz abgesehen, leben im grauenhaftesten Elend.« Der Kaplan verliert die Hoffnung, ihn im Schoße der alleinseligmachenden Kirche zu sehen.

Ich habe schon bemerkt, daß jede Gelegenheit benutzt wird, um die verschiedensten Seiten der Judenfrage zu behandeln. So z. B. bei der Zusammenkunft Dr. Gutmanns mit seinem Bruder, dem Domherrn, den Gegensatz zwischen Juden- und Christentum, doch werden hiebei die gewöhnlichsten Gemeinplätze ins Feld geführt. Aber leider nur zu richtig ist die Schilderung der Großstadtjüdinnen, die einem Ingenieur in den Mund gelegt wird, der mit seiner Frau solche traurige Erfahrungen erlebt hat: »Die meisten schämen sich ihrer Religion. Das gehört zur Vornehmheit,

denn vornehm wollen sie sein, sie wissen nur nicht, wie man es anstellt.... Eine solche reiche oder reichtuende Jüdin der Großstadt versteht aus einem Gebetbuch nicht zwei Zeilen zu lesen, meidet die Synagoge wie das Fegefeuer (? von dem übrigens die Juden nichts wissen), begegnet ihren Glaubensgenossen mit Geringschätzung, antisemitelt bei jeder Gelegenheit, zürnt, wenn ihren Kindern in der Schule die Grundbegriffe des jüdischen Glaubens beigebracht werden sollen und ist glücklich, wenn ihr Söhnchen das Vaterunser herzusagen weiß und vom Weihnachtsfest und Jesukindlein schwärmt... Sie braucht sich nur noch überladen zu kleiden, jährlich drei Kurorte aufzusuchen und das Geld zum Fenster hinauszuwerfen, um mit der blaublütigsten Gräfin auf einer Stufe zu stehen... Es gibt ja auch in den Großstädten zahlreiche brave, sparsame, arbeitende Jüdinnen, doch den größten Teil der wohlhabenden und reichen sollten Sie einmal kennen... Diese Frauen faulenzen, spielen stundenlang Karten, putzen sich, vertilgen Berge von Süßigkeiten, verbringen halbe Tage in den Konditoreien oder Cafés, laufen ins Theater und in die Konzerte und besuchen im Sommer die elegantesten Bäder... Die Männer müssen arbeiten, bis ihnen das Blut unter den Fingern hervorspritzt, um die Bedürfnisse ihrer Frauen zu befriedigen... Der Mann ist das ewige Lasttier seiner Frau... Gerade die wohlhabenden Jüdinnen in der Großstadt zeugen den gesellschaftlichen Antisemitismus. Durch ihre Putzsucht, Trägheit und Vergnügungssucht erregen sie den Zorn und den Neid der christlichen Frauen und so sind es zum größten Teile die christlichen Frauen, die den gesellschaftlichen Antisemitismus verbreiten, die Jüdinnen in ihren Kreisen nicht dulden wollen und ihre Gatten zum Antisemitismus aufstacheln.« Ebenso streng, und nicht minder gerecht geht Heinrich Hartenstein mit den reichen Juden ins Gericht: »Ich stehe fortwährend in Zerwürfnissen mit meinem

Vater, mit meinen Schwestern und mit meinem Bruder ... Ihr ganzes Streben geht dahin, ihre Herkunft zu verleugnen und in einem Kreise Aufnahme zu finden, der sie nicht aufnehmen will ... Immer wieder unternehmen sie den Versuch, anders zu sein, als sie sind.« Wie verschieden denkt e r ! Sein Lebensziel ist, seinen Glaubensgenossen zu helfen, ihr Leid zu lindern. »Draußen der Kampf, um meinem unglücklichen Volke zu helfen, und daheim ein stilles Glück an der Seite eines geliebten Weibes.«

Ein Antisemit derselben Art ist Jossew Brandl, ein Lackenbacher, früher Lehrer, jetzt Uhrmacher, Antiquar und alles Mögliche. Er haßt die jüdischen Millionäre. »Sie geben Geld her, das ist alles und scheuen sich nicht Juden zu sein ... Die jüdischen Millionäre, die sich erst in den letzten zwanzig oder dreißig Jahren ihr Vermögen gemacht haben, die sind der Fluch des Judentums ... Was wir Juden in der neuen Zeit erduldet haben, das wird alles von diesen Millionären veranlaßt ... Wer wirft das Geld zum Fenster hinaus und erregt dadurch den Neid aller Welt? Der jüdische Millionär. Wer zeigt bei jeder Gelegenheit, daß ihm der letzte Christ lieber sei, als der beste Jude? Der jüdische Millionär. Der Millionär bildet die Ursache und der Dorfgeher genießt die Wirkung ... Wenn einer ein Türke ist, ist er stolz darauf ein Türke zu sein ... nur der jüdische Millionär ist nie stolz darauf, Jude zu sein ... Sie tun alles, um unter dem christlichen Adel zu den Letzten zu gehören, während sie unter den Juden die Ersten sein könnten.« Ihm gegenüber sucht Heinrich die Reichen zu verteidigen: »Sie überheben sich, drängen sich an die Christen heran, verleugnen ihr Judentum, doch bloß insolange, als das Judentum nicht in Gefahr ist ... aber in der Stunde der Gefahr besinnen sie sich auf den Spruch der Bibel: Alle Juden sind Brüder.« Und wie denken die Adeligen, in deren Mitte der alte Hartenstein aufgenommen werden will? Die Baronesse

Claire soll den Hartensteins die aristokratischen Häuser erschließen. »Aber«, meint Graf Ludomirski, der Heinrichs Schwester Charlotte zur Frau hat, »so leicht geht das nicht. Wenn die Claire den Heini heiratet, so gilt sie bei den Harrachs und Schwarzenbergs für eine Jüdin und wenn sie auch noch so gut getauft ist . . . Eine Aristokratin, die einen Juden geheiratet hat, die kommt nicht mehr in die Aristokratie hinein . . . Es ist das größte Verbrechen, das eine Aristokratin begehen kann . . . Ich kenne dutzendweise Grafen, Fürsten und Barone, die die Töchter von Schweinemästern, Fabrikanten, Griechen und Juden geheiratet haben, aber ich kenne keine einzige Aristokratin, die die Frau eines Juden geworden wäre«. Auch ihm selbst will es nicht in den Kopf, daß Claire einen Juden heiraten will: »Getauft oder ungetauft, das ist alles eins.« Dabei steht, beiläufig gesagt, dieser christliche Adel moralisch nicht eben hoch. Sie verkehren im Hause des Barons Eckert, wo die Verlobung vor sich gehen soll, zwar mit dem reichen jüdischen Bankier fast wie mit Ihresgleichen, hinter den Rücken verspotten sie ihn unbarmherzig. Sie benutzen den krankhaften Ehrgeiz des alten Hartenstein, um manchen Vorteil sehr materieller Art von ihm zu erlangen, allen voran Baron Eckert, der selbst den geriebensten Juden überlistet. In diese Gesellschaft tritt Heinrich. »Ach, der Herr Israelit,« flüstert der Forstmeister von Seliger. Heinrich hört es. »Sie irren, Herr Forstmeister! Ich bin kein Israelit.« »Ach, schon getauft? Ich gratuliere herzlichst.« »Nein, ich bin Jude und das ist etwas anderes, als Israelit. Ein Jude besitzt die guten und schlechten Eigenschaften, ein Israelit bloß die schlechten Eigenschaften der Juden. Ich aber bin Jude. Merken Sie sich das!« Und Claire meint: »Wir stehen so hoch, als wir uns selbst stellen . . . Auch die Juden stünden höher, wenn nicht sie selbst sich erniedrigen würden. Es fehlt ihnen, glaube ich, zumeist an Mut.« »Jawohl,« entgegnet Heinrich, »an

Mut oder mehr noch an Selbstvertrauen. Es ist eine Eigentümlichkeit meiner Rasse (schon wieder das schreckliche Wort!), daß ihr bloß der Reichtum Selbstvertrauen gewährt. Sie lärmt zwar bei jeder Gelegenheit und benimmt sich häufig aufdringlich, allein das ist bloß der Mut der Feigheit, wie Kinder im Finstern lärmen und singen, weil sie sich fürchten.« Den Gegensatz zu ihm bildet sein Bruder Raoul, ein Geck und Modemensch und Sybarit, der sichs beim Gelde des Vaters wohl sein läßt, aber sonst nichts ist als wirklich feig und würdelos und bei einem Ehrenhandel schimpflich auskneift. Noch immer aber gibt der alte Hartenstein seinen Plan nicht auf. In einem Familienrate sucht er Heinrich doch zur Taufe zu bewegen. Bei dieser Gelegenheit wendet sich die nun schon sehr aristokratische Gräfin Ludomirski an den Bruder: »Papa, du und Raoul, gehört (!) einem Stamme an, der seit vielen Jahrhunderten den Prügeljungen aller Völker bildet. Wo der Jude erscheint, begegnet er Spott, Verachtung und Verfolgung . . . Willst du aus bloßem Starrsinn bei diesem abscheulichen Volke verharren?« »Liebe Charlotte,« erwidert Heinrich, »dieses abscheuliche Volk ist mein Volk, mein geliebtes Volk, an dem ich mit allen Fasern hänge.« Der Vater will den Widerspenstigen enterben. Auch das schreckt ihn nicht; dann will er in die Welt gehen und versuchen, sich sein Brot selbst zu verdienen. »Aber sieh doch, Heinrich!« lenkt der Vater ein, »was die Juden für ein Volk sind. Ihre Geldgier, ihre Habsucht.« »Ganz richtig, Papa! Du sprichst von der Geldgier der Juden? Hast du sie nicht eben so geerbt wie sie alle? Dein Vater war ein armer, braver Jude, der in seiner Jugend mit dem schweren Packen von Dorf zu Dorf zog, und Wochen vergingen, ohne daß er andere Nahrung gehabt hätte als Brot und Milch . . . Wenn du die Erwerbsucht nicht im Blute gehabt hättest, wärst auch du arm geblieben. Und als du bereits Millionen hattest,

ließ dich doch die ererbte Erwerbsucht noch immer nicht ruhen.« Er entwickelt nun die geschichtlichen Tatsachen, die diesen Hang der Juden zum Gelderwerb erzeugt und entwickelt haben mit allen Schattenseiten in ihrem Gefolge, der Verschlagenheit, Schlauheit, Vorsicht und Rücksichtslosigkeit. Um diese Eigenschaften auszurotten, genügten aber nicht wenige Jahre, sondern vielleicht hundert und die freie Entwicklungsmöglichkeit auf allen Gebieten, in den Ämtern, der Politik, dem Heere; auch der oft gemachte Vorwurf der Feigheit sei zwar richtig (?), die Feigheit sei aber gleichfalls wieder hervorgegangen aus der bedrückten Lage der Juden, die als Minderzahl vor der Mehrheit nie ihres Lebens sicher waren, sich nicht einmal rühren durften. Die alte Geschichte des jüdischen Volkes lehre, daß sie tapfere Krieger gewesen seien und jetzt auch seien die jüdischen Soldaten keineswegs weniger tapfer als ihre Mitbürger, jetzt hätten z. B. die jüdischen Studenten bewirkt, daß man sich vor ihnen hüte, weil sie sich nicht ungestraft beleidigen ließen. Allerdings, gibt er zu, seien die Juden in guter Gesellschaft wenig beliebt, weil sie keine feinen Manieren hätten, aber auch das sei ein Mangel, der sich mit der Zeit geben werde; immerhin sei es besser, einen guten Charakter, als gute Manieren zu haben, da ja oft auch Aristokraten außerhalb ihres Kreises die größten Lumpereien begingen, den Frauen ihres Kreises aber nur mit den vollendetsten Lebensformen entgegenträten. Er wendet sich endlich an den Vater, der von ihm verlange, er solle dem Namen Hartenstein Glanz verleihen; der Name besitze seinen Glanz bereits durch die ganze aufopferungs- und entsagungsvolle Tätigkeit des Vaters von seiner harten entbehrungsreichen Jugend an durch das ganze Leben. Seine Ehrlichkeit und Unbestechlichkeit werde gerühmt, kein Makel hafte an seinen Millionen. So sagen die Juden, die Gesellschaft dagegen, in die er sich so sehr sehne aufgenommen zu werden, sage hinter

seinem Rücken: Das ist der reiche Jud; er hat gestohlen, betrogen und gewuchert, und so ist er Millionär geworden. Auch getauft werde er nicht als Christ betrachtet werden. Der Jude sei den Christen noch immer lieber als der getaufte Jude, dieser gelte als charakterlos, der seine Religion aufgegeben hat, wie er ein schlechtes Geschäft aufgab. Das habe ihm ja vor Jahren auch in seinem Heimatsorte bei einem Festmahle zu Ehren des Geburtstages der Kaiserin, zu dem er und nicht ein anderer reicher, aber getaufter Jude geladen worden sei, der Graf gesagt: »Ich bin gewiß nicht verliebt in die Juden, aber immer noch lieber sind mir zehn echte Juden als ein getaufter Jude. Wer seinen Gott verläßt, ob das jetzt der richtige ist oder nicht (?), der verläßt auch seinen König und seinen Vater und seine Mutter. So denken wir Alle bis hinauf zu seiner Majestät.« Auch habe er ja seinen Eltern versprochen, Kaddisch für sie zu sagen. Durch diese Berufung auf das heiligste Gefühl eines Juden wird der alte Hartenstein aufs tiefste erschüttert und besiegt. Er wirbt nun selbst um Mathilde. Aber auch sein heißester Wunsch soll nicht unerfüllt bleiben. Der Domherr, Dr. Gutmanns Bruder, verschafft ihm durch seinen Einfluß als Beichtvater der Herzogin Adelgunde, gleichsam als Mitgift Mathildens die Baronie, ein übrigens ebenso überflüssiger als geschmackloser Abschluß.

(Schluß folgt.)

Besprechung.

Theilhaber, Felix A. Die Schädigung der Rasse durch soziales und wirtschaftliches Aufsteigen bewiesen an den Berliner Juden. 1914. Verlegt bei Louis Lamm in Berlin.

Der Geburtenrückgang ist eine längst bekannte und erörterte Erscheinung bei dem französischen Volk, auch die Engländer leiden darunter, und wer die Zeitungen in den beiden letzten Jahren verfolgt hat, weiß, daß auch im deutschen Blätterwald die Frage des Geburtenrückganges und dessen verderbliche Folgen für die Zukunft der Entwicklung unseres Volkes ein stürmisches Echo gefunden hat. Theilhaber beleuchtet nun in seiner gekrönten Preisarbeit nicht den die bedeutendsten Kulturvölker der Erde angehenden Gegenstand nach seiner Wichtigkeit und seinem Umfang, sondern er will nur an den Berliner Juden beweisen, wie durch soziales und wirtschaftliches Aufsteigen die Schädigung der Rasse herbeigeführt wird. Die Aufwerfung des Themas von dem sozialen Aufstieg der Berliner Juden ist in unserer Zeit geradezu aktuell, und man konnte gespannt sein, wie Theilhaber seine Ansicht begründet. Aber den Beweis für seine Behauptung hat Theilhaber in seiner Schrift trotz der vielen Tabellen und Uebersichten meines Dafürhaltens nicht erbracht. Eine Berufsstatistik der Berliner Juden und eine Gruppierung der Erwerbstätigen unter ihnen, sowie eine Verschiebung in den Berufsklassen innerhalb der letzten Dezennien führt Theilhaber seinen Lesern nicht vor Augen, so daß diese sich nicht selbst ein Urteil über den sogenannten »sozialen Aufschwung« der Berliner Judenschaft machen können. Wie stand und wie steht es um die Berliner Juden? Wir wollen die Frage nicht für den Beginn des 19. Jahrhunderts aufwerfen, sondern uns beschränken auf die Resultate der Berufs- und Gewerbezählung von 1895 und 1907. Lassen die Ergebnisse der Zählungen, die miteinander vergleichbar sind, wirklich einen sozialen Aufschwung in der Berliner Judenschaft als unumstößliche Tatsache erscheinen?

Aus dem Standardwerk »Die berufliche und soziale Gliederung des deutschen Volkes«, das in der kaiserlichen Statistik des Deutschen Reiches als Band 111 erschienen ist, entnehmen wir folgende Daten für die Berliner Juden:

		Land- und Forstwirtschaft	Industrie u. Bergbau	Handel u. Verkehr	Zusammen
1. Hauptberuflich Selbständige	1895	7	4723	8869	13.604
	1907	9	5814	7877	13.800
2. Hauptberuflich beschäftigte Angestellte	1895	3	2027	3271	5301
	1907	5	4190	4570	8765
3. Hauptberuflich als Arbeiter oder mithelfende Angehörige	1895	9	4268	5465	9742
	1907	15	6589	7189	13.793
4. Persönliche Dienste, Lohnarbeit wechselnder Art	1895	209			
	1907	387			
5. Öffentlicher Dienst, freie Berufe	1895	2763			
	1907	3519			
6. Erwerbstätige im Hauptberufe	1895	31.619			
	1907	40.199			

Wenn man diese Grundzahlen derBerufsstatistiken von 1895 und 1907 ins Auge faßt, kann man da berechtigter Weise von einem sozialen Aufschwung der Berliner Juden sprechen? Umgekehrt, während die jüdische Bevölkerung Berlins von rund 86 Tausend im Jahre 1895 auf annähernd 100 Tausend im Jahre 1907 stieg, ist die Zahl der Selbständigen nicht im gleichen Maße gewachsen, sondern hat sich absolut nur auf derselben Höhe gehalten, während abgesehen von der kleinen Gruppe der in freien Berufen Tätigen, der Intellektuellen, die zweifellos in der Gesellschaft Berlins eine große Rolle spielen, ein Anwachsen sich nur in den Gruppen der Angestellten und Arbeiter als Ausfluß der zunehmenden jüdischen Bevölkerung Berlins vollzogen hat. Die Angestellten haben nicht weniger als um 60 Prozent und die Arbeiter um über 40 Prozent zugenommen, während der Zuwachs der ganzen jüdischen Bevölkerung Berlins nur etwas über 10 Prozent betrug. Angesichts dieser Tatsachen könnte man nicht eher von einer Proletarisierung der jüdischen Bevölkerung Berlins, als von ihrem sozialen Aufstieg sprechen? Bedeutet es weiter

einen sozialen Aufschwung, daß der weibliche Teil des jüdischen Mittelstandes in immer erhöhtem Maße gezwungen ist, sich dem Erwerbsleben zu widmen? Die Annahme des sozialen Aufstieges der Berliner Judenschaft kann, gelinde ausgedrückt, als strittig angesehen werden, es kommt nicht bloß auf die Ärzte, Rechtsanwälte, Publizisten und dergleichen an, die trotz ihres Judentums eine hervorragende Rolle im Berliner Gesellschaftsleben spielen und schon im Anfang des 19. Jahrhunderts gespielt haben, sondern auf die Struktur des gesamten jüdischen Wirtschaftskörpers. Wie verhält es sich mit der Annahme Theilhabers über das wirtschaftliche Aufsteigen der Berliner Juden? Hier kommen uns die von Theilhaber gebrachten Tabellen über den Volkwohlstand der Berliner Juden zu Hilfe. Nicht darum handelt es sich, den Beweis zu erweisen, daß das Durchschnittseinkommen der Berliner Juden höher ist, als das der Berliner Gesamtbevölkerung, sondern es gilt, die Behauptung von dem wirtschaftlichen Aufsteigen der Berliner Judenschaft zu erweisen. Wenn Theilhaber die Relativzahlen seiner Tabellen einer Besprechung unterzogen hätte, könnte er dann seine Annahme von einem Aufstieg der Wohlhabenheit der Berliner Judenschaft aufrecht erhalten? Nach der Tabelle XV in der Theilhaberschen Schrift partizipierten an dem Einkommensoll in Berlin die Juden im Jahre 1892 mit 32,5 Prozent, ein Satz der für 1905/1906 auf 30,8 Prozent gefallen ist, und die Anteile der Steuerpflichtigen, die auf die Juden entfallen, sind seit 1895 um 2 Prozent zurückgegangen. Es ist hier nicht der Platz, weiter darauf einzugehen, aber es scheint, als ob Theilhaber an der Hand des absoluten Einkommens zu seiner Behauptung gekommen ist, ohne nachzuprüfen, wie sich im Laufe der Jahre der Wert des Geldes gemindert hat; er behandelt, ähnlich wie Sombart, die Einkommensverhältnisse der Juden, ohne deren gegenwärtige berufliche Gliederung und soziale Schichtung, namentlich aber die Wandlungen derselben, zu berücksichtigen.

Wenn aber Theilhabers Beweismethode, aus dem sozialen und wirtschaftlichen Aufsteigen der Berliner Juden auf die Schädigung der Rasse zu schließen, angreifbar ist, und seine Beweismittel, weil sie de facto nicht erbracht sind, als ungenügend anzusehen sind, so läßt sich an dem wirklichen Zahlenmaterial Theilhabers über die geringe Fruchtbarkeit der Berliner Juden nicht rütteln. Das Bild, das Theilhaber aus dem Mosaik seines Tabellenwerkes zusammensetzt, entspricht der Wirklichkeit und entrollt die tatsächlichen Verhältnisse. Danach bleiben unter den Berliner Juden ein Viertel ehelos und ein weiteres Viertel kinderlos. Von der knappen Hälfte der Bevölkerung, die sich vermehrt, haben fast zwei Drittel nur ein oder zwei Kinder und nur ein Drittel mehr als diese; d. h. die Hälfte der ganzen jüdischen Bevölkerung

kommt zeitlebens für die Vermehrung überhaupt nicht in Frage, sie ist total unfruchtbar; mehr als ein Viertel liefert einen viel zu geringen Zuwachs und nur ein Viertel liefert die Kinderzahl, die einer gesunden Bevölkerungsvermehrung entspricht. Die Natalität der Berliner Judenschaft beträgt heute die Hälfte der alten Fruchtbarkeit; in Berlin entfielen in den Jahren 1816 bis 1820 auf 1000 jüdische Einwohner 27,0 Geburten, seit 1880 ist dieser Millesatz auf 26 gefallen und in den letzten 20 Jahren, in denen sich die jüdische Bevölkerung Berlins fast verdoppelte, stetig gesunken und im Jahre 1911 auf 14,6 zurückgegangen. Die jüdische Bevölkerung Berlins hat sich in den letzten 35 Jahren um 102 Prozent gesteigert, die der eheschließenden um 100 Prozent, die der Geborenen dagegen um 11,1 Prozent verringert. Der Grund hierin mag, wie mit Recht Theilhaber annimmt, nicht an der physischen Entartung der jüdischen Bevölkerung der Reichshauptstadt liegen, dagegen spricht die günstige Sterblichkeits- und Krankheitsstatistik, sondern Unlust und berechnender Wille dürften die Resultate des Zeugens hintanhalten. Diesen Ursachen haben nicht die Lehren der jüdischen Religion, nach denen frühe Heirat und reicher Kindersegen als besonders gottgefällig anzusehen sind, besondern Vorschub geleistet, sondern vor Allem tritt dabei das großstädtische Milieu mit seinem Hasten und Treiben in den Vordergrund, dem sich das Judentum nicht entziehen konnte und wollte. Im Gegensatz zu der allgemeinen Bevölkerung tritt noch hinzu, daß der Jungbrunnen für die Volksvermehrung, das platte Land, bei den Juden dem Versiegen nahe ist, denn eine Entvölkerung sondergleichen ist in diesen Gebieten unseres Vaterlandes eingetreten, die einen Nachschub nach der großen Stadt ausgeschlossen erscheinen läßt. Doch bei Betrachtung der jüdischen Bevölkerungsverhältnisse darf nicht außer Acht gelassen werden, daß wir in Übergangsverhältnissen leben. Der wirtschaftliche Umschwung vom Agrar- in den Industriestaat hat eine Binnenwanderung und einen Zustrom der Juden nach den Großstädten veranlaßt, ohne daß im Großen und Ganzen sich die jüdische Gemeindeverwaltung den neuen Verhältnissen in gleichem Maße hat anzupassen verstanden. Äußerlich betrachtet, kann die jüdische Großgemeinde Berlins und seiner Vororte auf ihr Wachstum stolz sein, die Macht- und Prachtentfaltung ist gestiegen, aber damit hat die innere Entwicklung des Gemeindelebens nicht gleichen Schritt gehalten. Mit veralteten Gesetzen wird gewirtschaftet, und die straffe Zentralisation, die vor fünfzig Jahren angebracht war, hat eine Indolenz und Gleichgiltigkeit gezeitigt, die die jüdische Gemeinschaft gefährdet, wenn nicht gar zunichte macht. Trotz des engen Zusammenlebens der Berliner Juden in der Millionenstadt ist eine gesell-

schaftliche Entfremdung unter ihnen eingetreten, die durch moderne Institutionen gehoben werden muß und kann. Daß solche Bestrebungen sich in Berlin geltend machen, dafür sind Ansätze vorhanden; sie zu fördern und auszugestalten, bleibt Sache einer weitsichtigen Verwaltung, die angesichts der drohenden Gefahr für die Entwicklung des deutschen Judentums großzügig vorgehen muß. Theilhabers Schrift über die Unfruchtbarkeit der Juden ist ein Mene Tekel, das nicht unbeachtet bleiben darf; wenn neues Leben in der jüdischen Gemeindeverwaltung erwacht, wenn es möglich sein sollte, die jüdischen Kreise in sozialer Beziehung näher zu bringen, dann dürfte auch für die Erhaltung des deutschen Judentums wenigstens ein Weg zu Besserung gefunden sein; damit soll nicht gesagt sein, daß notwendige andere Reformen, die zur gedeihlichen Entwicklung des Judentums beitragen, unterbleiben sollen.

Charlottenburg. Julius Rothholz.

Protokoll.

Protokoll über die Sitzung des Ausschusses der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums am Mittwoch dem 3. Juni 1914, vormittags 10 Uhr, im Sitzungssaale der Frankfurtloge, Frankfurt a/M., Eschenheimerlandstraße 27.

Anwesend die Herren: Guttmann, stellvertretender Vorsitzender, Adler, Brann, Cohn, Elbogen, Freimann, Kalischer, Lucas, Mittwoch, Nobel, Porges, Simonsen, Steckelmacher, Nathan, stellvertr. Schriftführer. Entschuldigt die Herren: Baneth, Blau, Bloch, Cohen, Geiger, Kroner, Löw, Maybaum, Philippson, Poznanski, Rosenthal, Schwarz, Simon, Werner.

Guttmann eröffnet die Sitzung um $10^1/_4$ Uhr mit der Mitteilung, daß der geschäftsführende Vorsitzende, Herr Professor Philippson, zu seinem Bedauern, das sicherlich von allen Mitgliedern des Ausschusses geteilt werde, an der Teilnahme verhindert sei, und schlägt unter Zustimmung der Versammlung vor, ein Begrüßungstelegramm an den Herrn Vorsitzenden abzusenden. Kurz nach Absendung dieses Telegrammes trifft ein Begrüßungstelegramm des Herrn Prof. Philippson aus Berlin ein. Guttmann begrüßt das neue Mitglied des Ausschusses, Herrn Rabbiner Dr. Nobel, Frankfurt a/M., und spricht die Hoffnung aus, daß er mit dem ihn auszeichnenden Eifer sich auch den Aufgaben der Gesellschaft widmen werde. Adler gibt die für die am Abend stattfindende Mitgliederversammlung getroffenen Dispositionen bekannt, desgleichen die für den Ausflug nach Worms getroffenen Bestimmungen. Er teilt mit, welche Körperschaften und Gemeinden zu der Tagung Vertreter entsendet haben. Seinen Vorschlägen für die Rednerliste bei der Mitgliederversammlung, dem Festmahle in Frankfurt und dem Frühstück in Worms wird zugestimmt. Er regt an, den Jahresbericht fortan durch einen Auszug aus den Satzungen, Nennung der Mitglieder des Ausschusses und auch sonst textlich zu erweitern.

Geschäftsbericht. Verstorben ist Herr Stadtrat Landsberger, Glogau, früher Schatzmeister der Gesellschaft. Seit der letzten Sitzung des Ausschusses sind 76 neue Mitglieder eingetreten. — Im Druck sind Bacher, Tradition und Tradenten und Caro, Wirtschaftsgeschichte Band II. Maimonides Band II ist

fertig gedruckt und wird in den nächsten Tagen erscheinen. — Erschienen ist Cohen, Die religiösen Bewegungen der Gegenwart. Vogelstein, Königsberg hat mitgeteilt, daß er sein Grundriß-Teilwerk im Laufe des Jahres 1915 fertigstellen werde; Klein, Érsekujvár hat den fertigen Entwurf seines Grundriß-Teilwerkes über die Geographie Palästinas vorgelegt. Mit Subvention der Gesellschaft sind erschienen: Rosanes, Geschichte der Juden in der Türkei, Band 2, Goldhor-Sefer Admat kodesch. Im Druck ist der erste Band des von der Gesellschaft subventionierten Werkes von Idelsohn über die religiösen Melodien der Juden. Die Königswarter-Stiftung in Frankfurt a/M. hat durch Vermittlung des Herrn Adler für Band II der Germania Judaica abermals 3000 Mark bewilligt. Zum letzten Jahresbericht ist nachzutragen, daß der Ausschuß beschlossen hat, das Werk von Balaban über die Verfassungsgeschichte der Juden in Polen herauszugeben. Die Herren Löw, Szegedin und Nobel, Frankfurt a/M., haben die Zuwahl in den Ausschuß angenommen. Im Anschluß an den Geschäftsbericht wird der Antrag der Redaktion der Hebräischen Enzyklopädie, Petersburg, auf Festlegung eines hebräischen Namens für die Gesellschaft einer Kommission zur Erledigung überwiesen.

Corpus Tanaiticum. In Vertretung des abwesenden Baneth berichtet Elbogen über die Photographierung von Genisa-Fragmenten für die Mischnaausgabe. Aus sachlichen und finanziellen Gründen soll der Abschluß der Mischnaausgabe tunlichst beschleunigt werden. Die Verhandlungen mit den Druckereien über die Gruppierung des Textes und die Auswahl der Typen werden einer Kommission übergeben, deren Vorsitz Cohn-Breslau übernimmt. Die zu treffenden Vereinbarungen sollen für alle Werke des Corpus Tanaiticum gelten. In die Kommission treten ein die Herren Brann, Cohn, Freimann, Mittwoch und Simonsen. Porges legt die Biographie und die Bibliographie Meir Friedmanns vor, welche den von Friedmann bereits gedruckten 8. Bogen seiner Sifra-Ausgabe vorangestellt werden sollen.

Germania Judaica. Brann legt die ersten Druckbogen der Germania Judaica vor. Wegen der Lieferung urkundlichen Materials für den Band II. sollen Brann und Freimann mit dem Gesamtarchiv der Deutschen Juden verhandeln. Der Antrag der Redaktion der Hebräischen Enzyklopädie in Petersburg auf Ueberlassung von Material wird der Kommission für die Germania Judaica zur Untersuchung und Berichterstattung überwiesen.

Maimonideswerk. Guttmann berichtet, daß der 2. Band des Maimonideswerkes völlig ausgedruckt sei und nur infolge eines Miß-

verständnisses noch nicht im Buchhandel erschienen sei. Die Vorarbeiten für den 3. Band werden eingehend besprochen.

In Sachen der Monatsschrift wird beschlossen, der Firma Alkalay den bestehenden Vertrag zum 1. Januar 1915 zu kündigen und die Zeitschrift im Inland herstellen zu lassen. Eine Kommission aus den Herren Adler, Brann, Kalischer, Mittwoch, Philippson soll die Angelegenheit weiter betreiben.

Grundriß der Gesamtwissenschaft des Judentums. Elbogen berichtet über seine Verhandlungen wegen des Teilwerks »Geschichte Israels«. Die Sache wird zu weiteren Vorschlägen an die Kommission zurückverwiesen. Die Bearbeitung der Geschichte der hebräischen Sprachwissenschaft ist infolge von Bachers Tode neu zu besetzen. Auch hierüber soll die Kommission Bericht erstatten. Steckelmacher berichtet über seine Vorarbeiten für sein Grundrißteilwerk »Judentum und Christentum«; die Versammlung nimmt seine Mitteilungen mit Dank und Beifall zur Kenntnis.

Subventionen wurden bewilligt: Herrn Diamant, Wien, für sein Archiv für jüdische Familienforschung; Herrn Ehrlich, New-York; dem Büro für Statistik der Juden; dem Verein Mekize Nirdamim; der Zeitschrift für hebräische Bibliographie; Herrn Löwenstein, Mosbach, zu einer Studienreise in Sachen des Corpus approbationum. Angekauft wurde eine Anzahl von Exemplaren der Schrift Victor, Die Emanzipation der Juden in Schleswig-Holstein. Die weiteren Anträge werden abgelehnt bezw. vertagt. Der Uebertragung der Rosenthal, Berlin für sein Werk über den Zusammenhang der Mischna bewilligten Subvention auf seine Edition des Traktates Sotah wird zugestimmt.

Die nächste ordentliche Mitgliederversammlung soll in Berlin im Anschluß an die Tagung des Deutschen Rabbinerverbandes um die Weihnachtszeit stattfinden. Pick, Gotha soll zu einem Vortrage über jüdische Numismatik aufgefordert werden. Die Beratungen des Ausschusses werden von einem von der Frankfurtloge dargereichten Frühstück unterbrochen. Hierbei wird der Ausschuß von Herrn Goldschmidt, Präsidenten der Frankfurtloge begrüßt, worauf der stellvertr. Vorsitzende dankt. Schluß 3 Uhr.

gez. Guttmann. gez. Nathan.

Unberechtigter Nachdruck aus dem Inhalt dieser Zeitschrift ist untersagt.

Für die Redaktion verantwortlich: Dr. M. BRANN in Breslau.

Druck von Adolf Alkalay & Sohn in Preßburg.

Die jüdischen Realschulen Deutschlands.

Von Dr. A. Fürst.

(Schluß.)

Talmud-Tora-Realschule in Hamburg.

Nur ein Jahr trennt die Gründung des Philanthropins von der der nächstfolgenden Anstalt, die unter größeren Sorgen und Anstrengungen, doch mit endlichem ähnlichem Erfolge das Jahrhundert überdauern sollte. Verdankt aber die Frankfurter Armenschule der vornehmen, philanthropischen Geste eines Rothschilds ihr Dasein, so war es im mächtigen Handelszentrum an der Elbe das Lernbedürfnis der Menge, die geistige Not der Armen, die sich ihre Schule schuf und sie bis heute stolz Talmud Tora-Schule nennt. Ihr Chronist[1]), der anläßlich ihrer Jahrhundertfeier mit großem Fleiße die Daten zu ihrer Geschichte gesammelt und verarbeitet hat, teilt seine Arbeit in fünf Abschnitte: 1. Die Talmud Tora-Anstalten vor 1805; 2. Die Talmud Tora-Religionsschule 1805—1821; 3. Die Talmud Tora-Volksschule 1822—1849; 4. Die Talmud Tora-Bürgerschule 1850—60 und 5. Die Talmud Tora-Realschule seit 1869. Also dieselbe typische, schrittweise Entfaltung und Entwicklung, wie bei den bisherigen Schulen, wobei wir aber nichtsdestoweniger mehrere individuelle Züge beobachten werden.

In Hamburg, resp. in der sogenannten Dreigemeinde AHU (אחו), zu der sämtliche »deutsche« Juden *A*ltonas, *H*amburgs, und *W*andsbecks gehörten, gab es um das Ende

[1]) Geschichte der Talmud Tora-Realschule in Hamburg, 1805 bis 1905. Von Direktor Dr. J. Goldschmidt.

des XVIII. Jahrhunderts mehr als 1000 jüdische Familien mit ca. 7000 Seelen. In Sprache und Ritus von diesen verschieden lebten hier außerdem noch die schon früher eingewanderten Portugiesen, Spaniolen oder Sefardim, wie man sie nannte. Beide Fraktionen hatten schon früh dafür gesorgt, daß neben ihren Bethäusern auch Lernstuben entstehen und erhalten werden; ebenso waren die Gemeindemitglieder bestrebt, ihrer Jugend durch Privatlehrer den erwünschten religiös-hebräischen Unterricht erteilen zu lassen und bildeten zu diesem Zwecke verschiedene Kommissionen und Vereinigungen. Vorzüglich wurden diese Privatschulen natürlich von den Kindern der Armen besucht, ebenso wie die sogenannten Kirchen- oder Freischulen seitens der christlichen Schüler. Aber all diese lose organisierten Vereinsschöpfungen, wobei hier von den sephardischen abgesehen wird, begannen sich erst um die Wende des Jahrhunderts zu einer wirklichen Schule zu kristallisieren. Mehrere einflußreiche Kaufleute, an ihrer Spitze der spätere h. c. Rabbinatsverweser der Altonaer Gemeinde in Hamburg, Menachem Mendel Frankfurter, aus dem Hause der Speyer, fühlten als die Ersten die Notwendigkeit, daß die jüdischen Knaben auch in die Kunst des Schreibens und Rechnens — vom deutschen Lesen ist noch kaum die Rede, — eingeführt werden. Nicht umsonst war Frankfurter mehrfach in Berlin gewesen und mit Mendelssohn bekannt geworden. Sein Geist wirkte hier in der Ferne, so wie sein Name in Frankfurters Hause stets mit größter Verehrung genannt wurde[1]). Das Auge des an Entbehrungen sicherlich gewohnten Talmudjuden blieb — ebenso wie das des Frankfurter Millionärs — an den Kindern der noch Ärmeren hangen, »um die sich niemand kümmert, weshalb sie auf der Straße herumstreichen, bar aller Klei-

[1]) Einer von Mendel Frankfurters Söhnen nahm zum Zeichen seiner Hochachtung sogar den Namen Mendelssohn an, was er seinerzeit natürlich mit demselben Rechte tun konnte, wie der große Sohn Mendels aus Dessau.

dung und bar alles Wissens...«[1]). Mendel Frankfurter ging also von Haus zu Haus, bat, flehte, forderte, und in Jahresfrist war die notwendige Summe beisammen; durch das Wohlwollen dreier Spender sogar ein eigenes, zwar bescheidenes Schulgebäude. Mit 60 Schülern wurde hier (in der Altonaer Elbstraße) am (1. Nissan =) 31. März 1805 die Schule eröffnet, die natürlich bloß die elementarsten, bürgerlichen Kenntnisse zwecks täglichen Broterwerbs bieten konnte. Hingegen wurde in einer Klausel der Hausstiftungsurkunde als »unveränderliche Bestimmung« der Schule festgegelegt, daß sie die Schüler zu gottesfürchtigen, talmud-, resp. bibelkundigen Männern, wo möglich zu Gelehrten erziehe. Es wurden demnach drei Lehrer des Hebräischen aufgenommen und einer für die profanen drei Stunden täglich. Klassen gab es noch nicht, sondern jeder Schüler mußte je nach seiner Vorbildung und nach Vorschrift des Lehrkörpers die Vorträge der einzelnen Lehrer aufsuchen. Unterrichtet wurde von Früh bis Abend und allwöchentlich gab es »Verhöre«. Als nach Ablauf des ersten Semesters die prüfenden »Gabbaim« (Vorsteher) weder vom Wissen, noch vom Betragen der Knaben zufriedengestellt waren, wurde beschlossen, die Zöglinge auch über Mittag unter Aufsicht im Schulhause zu behalten und sie mit Speise und Kleidung zu versorgen. Ja, im dritten Jahre finden wir schon eine bedeutendere Stiftung vor, die abgegangene Schüler in der Erlernung eines Handwerkes unterstützen will. »Nach vieljähriger Unterbrechung kommt man heutzutage, — so meint der Verfasser der Festschrift, — wieder auf dieselben Unterstützungen zurück.« Doch das anfangs rege Interesse nahm bald ab. Vereinzelt treffen wir wohl Beiträge, wie das von S. Warburg, ein Jahrzeitslegat vom Frankfurter Meyer Rothschild; aber während der Napoleonischen Wirren verließ die halbe Judenschaft die Stadt, der ganze Schuletat

[1]) Aus einer hebräischen Würdigung des Mannes durch seinen Sohn Frankfurter-Mendelssohn (im Pne Tebel).

betrug im Jahre 1814 nicht mehr als 10 Mark die Woche!

Erst der 1821 gewählte Oberrabbiner von Hamburg, der bekannte Chacham Bernays hauchte der Schule neues Leben ein. Indem er als »geistlicher Beamter« an die Spitze des Schuldirektoriums trat, das selbst eine neue Organisation erhielt, gestaltete er die Schule zu einer weltlichen Volksschule aus. Die deutsche Muttersprache, sowie einige Realien traten in ihre Rechte, wogegen Bernays den Mut besaß, den Talmud für die unfähigen Kinder ganz zu streichen, auch die Methode des sonstigen hebräischen Unterrichtes zu reformieren. Die zehnklassig geplante Schule enthielt in Wirklichkeit nur 6 Gruppen mit 8 Jahrgängen, denen sich eine »Pepinière für künftige Religionslehrer« anschließen sollte. Die Schülerzahl, 1822 : 185 betragend, blieb während dieses Zeitraumes der Volksschule ziemlich konstant. Mit dem Einführen des folgenden Rabbiners Ascher Anschel Stern als Ephorus in die Schule ging jedoch die Entwicklung der Schule in ein rascheres Tempo über. Aus dem Vermächtnis eines vorurteilslosen Hamburger Bürgermeisters Ch. Daniel Benecke ward ein neues Schulgebäude errichtet, die Schule bekam einen umfassenden Lehrplan (Instruktion) und ein fixes Klassensystem. Stern führte zuerst Lehrerkonferenzen und Schulzeugnisse ein, veranstaltete patriotische Feiern und Ausflüge, bürgerte sogar den Turnunterricht unter Leitung von Militärpersonen ein, obwohl die »Verantwortung« dafür noch Jahre hindurch den Eltern überlassen blieb. Nebenbei hielt die Talmud Tora-Bürgerschule in den profanen Fächern mit den übrigen Hamburger Schulen gleichen Schritt, machte z. B. schon 1850 einen Versuch mit der Einführung des Englischen »zur Förderung des Fortkommens, wie auch als Belohnung für bewiesenen Lerneifer«. Als nach Königgrätz die Uniformierung vorläufig der norddeutschen Schulen begann, war es wieder der Ephorus Stern, der einer wei-

teren Rangerhöhung der Schule das Wort redete, um das Recht der Abgangsprüfungen ansuchte und dieses 1870 auch erhielt. Seither paßte sie sich — mit steter Betonung ihres konfessionellen Charakters — in jeder Beziehung den preußischen Realschulen an, erhielt aber erst 1889 ihren ersten, den heutigen Direktor. Was ihr Verhältnis zum Staate anbelangt, wird sie von der Reichsschulkommission zu den Privatschulen gerechnet, obgleich sie von der Hamburger Oberschulbehörde als halböffentliche angesehen wird, weil sie als Stiftungsschule keinen aus ihr Vorteil ziehenden Eigentümer hat.

Hiemit wären wir bei einem Punkte angelangt, den wir bisher unerwähnt gelassen haben, der aber für die Geschichte und Richtung der Anstalt von ebensolcher Bedeutung war, wie das tatkräftige Eingreifen geistlicher, rabbinischer Leiter in ihren Lehrplan. Schon von Anfang an war die Organisation der Schulleitung eine recht verwikkelte und umständliche: 3 Vorsteher (Gabbaim) und 16 Aufseher (Maschgichim) widmeten einen beträchtlichen Teil ihrer Zeit der Aufsicht und der Fürsorge für die Zöglinge; zu der Gemeindeverwaltung stand dieser Vorstand in freundschaftlichem, aber nicht untergeordnetem Verhältnisse, trotzdem die Gemeinde Altona von jeher einen Zuschuß zum Budget geleistet, auch sonstigen Einfluß auf die Schule genommen hatte. Als sich jedoch die Dreigemeinde auflöste und an deren Stelle 1821 die deutsch-israelitische Gemeinde in Hamburg trat, war es mit dem guten Einvernehmen bald zu Ende. In die Gemeindestube war die Reform eingezogen, und Männer des «Tempelvereins« wollten sich auch der Talmud Tora-Schule bemächtigen, die in Gemeindekreisen einen recht guten Klang besaß. Aber das Direktorium, obwohl zusammengeschrumpft und mit materiellen Sorgen kämpfend, widersetzte sich tapfer diesem Ansinnen, da es von Seite der Gemeindeadministration eine Verschiebung in religiöser Hinsicht be-

fürchtete. Je energischer letztere ihren Einfluß durch Ernennung und Delegierung von Vorstandsmitgliedern verstärken wollte, desto schroffer war die Antwort, hie und da kam es fast zum Bruche. Im Laufe der Zeiten milderten sich die Gegensätze: der Schulvorstand wurde, je mehr die Erträgnisse aus den Schulgeldern zunahmen, immer selbständiger, und räumte der Gemeinderepräsentanz, die die jährliche Subvention seit 1897 bis auf 25,000 Mark erhöhte, freiwillig größere Rechte ein, die aber »Organisation und Leitung des gesamten Unterrichtswesens in keiner Weise beeinträchtigen dürfen«. Heute besteht der Schulvorstand aus 6 Mitgliedern, drei werden selbständig gewählt, auf die Wahl der übrigen kann die Gemeinde Einfluß nehmen, die auch den Präses aus ihrem Vorstand delegiert. Ferner gehört dem Schulvorstand gewohnheitsgemäß der konservative Rabbiner Hamburgs an.

Während dieses über ein Jahrhundert andauernden »Autonomiestreites«, der eigentlich bis heute durch keine festen Statuten beendigt ist, und in dem beide Parteien eifersüchtig ihren Standpunkt wahrten, fiel u. a. auch eine interessante Entscheidung des sonst stets toleranten Bernays, die bei den späteren orthodoxen Schulen zum Prinzip erhoben wurde. Als sich bei Besetzung einer Lehrerstelle kein passender Kandidat strenggläubiger Richtung fand, kam Bernays auf den Gedanken, einen Christen vorzuschlagen und wußte ihn auch durchzusetzen, trotzdem der Jude von keinem geringeren Manne, als Dr. Gabriel Riesser, dem Präses der Hamburger Gemeinde empfohlen wurde. Freilich bestrebte sich Bernays für seinen Vorschlag auch pädagogische Gründe anzuführen: »daß die Aussprache eines völlig Fremden dem nachlässigen Dialekt entgegenarbeiten, daß die Erscheinung eines Fremden dem Benehmen der Knaben einigen Zwang auferlegen und auf die Disziplin wohltätig einwirken werde.« Womit jedoch der Einwurf des einen Abgewiesenen: »Die Juden sind auf die

Juden angewiesen, da sie sonst sehr große Schwierigkeiten finden« nicht entkräftet wurde.

Jedenfalls gelang es der Talmud Tora ihren ursprünglichen konservativen Standpunkt festzuhalten, konnte sowohl die Schulschöpfung der Reformer überleben, die 1852 ihren konfessionellen Charakter ganz ablegte[1]), als auch die der Orthodoxen, der bloß ein zehnjähriger Bestand beschieden war (1859—69). Bis heute »gehören die Schüler allen Gesellschaftsklassen an, da im allgemeinen die religiöse Richtung der Eltern sie zusammenführt«. Infolgedessen sind auch die materiellen Verhältnisse der Schule, die einen Jahresetat von 100.000 M. aufweist, recht konsolidierte, sie besitzt einen festen Stock von Gönnern und Freunden, so daß z. B. der letzte Jahresausweis ein Legat von 100,000 M. mit 8—9 Zeilen abmachen konnte. Die Jahrhundertfeier brachte ihr auch die Erfüllung eines alten Wunsches, eines brennenden Bedürfnisses: den Zentenarfonds zur Errichtung eines neuen Schulgebäudes, an dessen Zustandekommen wieder den alteingesessenen Warburgs der Löwenanteil gebührt. 1911 qezog die Schule in gedämpfter Feiertagsstimmung, — Präses und Vizepräses des Vorstandes sowie der Rabbiner waren knapp vor der Einweihung dahingegangen, — das neue Heim vor dem Dammtore, dessen Kosten mehr als eine halbe Million Mark betragen hatten. In Aufbau, Einteilung, auch hygienischen Einrichtungen erinnert der Bau uns oft an das Philanthropin; die charakteristische Nachbarschaft der Musterschule wird hier durch die Hauptsynagoge am Bornplatz ersetzt, die den Ein- und Austretenden stets mahnen soll: »Anfang der Weisheit ist die Ehrfurcht vor Gott!«

Niemals hat die Talmud Tora-Schule das noblesse oblige ihres Ehrentitels außer Acht gelassen, hat dem Stu-

[1]) Noch heute »Stiftungsschule von 1815« benannt, trägt sie den Charakter einer Simultan-Realschule, von deren 700 Schülern bloß 10—11% Juden sind.

dium in hebraicis stets einen hervorragenden Platz in ihrem Lehrplan eingeräumt. Die Zeiten sind zwar dahin, wo Bernays den vorgesehenen zehn Klassen 154 Wochenstunden im Hebräischen zuweisen konnte, wo noch in den Sternschen Instruktionen eine Klasse mit 17 hebräischen Stunden möglich war, aber auch heute umfaßt der hebräische Unterricht obligatorisch 6 Stunden in jeder Klasse und 2 Stunden fakultativ. Gelehrt wird in ziemlichem Ausmaße Mischna, Talmud, die Liturgie bis in die Details der Pijjutim. Nur der Geschichtsunterricht scheint mir zu stiefmütterlich behandelt, und muß in manchen Klassen sogar in die wahlfreien Stunden hinabrücken.

Die sonst den preußischen Lehrplänen angepaßte Schule, aus 6 Realschul- und 3 Vorschulklassen bestehend, hat derzeit nicht weniger als 7 Parallelcöten. Die Anzahl der Schüler betrug am 1. Februar 1913 in der Realschule 340, in der Vorschule 220, so daß die Talmud Tora an Frequenz als erste unter den jüdischen Knabenschulen rangiert. Christliche Schüler hat die Schule nie besessen. Der Heimat nach überwiegend von Hamburgern besucht, wird den Zöglingen ein gesunder, in Hamburg wohlbegründeter Lokalpatriotismus eingeimpft. »Seid fleißig und unverdrossen, nicht träumerisch, sondern wachsam, wägend und wagend, Menschen des Rates und der Tat!« ruft ihnen der Direktor in seiner Weiherede zu. Die Tüchtigkeit der Schüler scheint sich auch im Abiturientenexamen zu bewähren, das im Vorjahre von 27 Schülern (unter 28) mit gutem Erfolge abgelegt wurde. Dem Charakter der Schule, auch dem der Stadt entsprechend, werden die meisten Absolventen Kaufleute, doch wenden sich neuerdings, — wie die Jubiläumsschrift bemerkt, — immer mehr Schüler den wissenschaftlichen Laufbahnen zu, als Beweis dafür, daß sich Glaubenstreue und starker Wille auch hier schon durchzusetzen vermögen.

Realschule der Isr. Religionsgesellschaft in Frankfurt a/M.

Die ersten, segenverheißenden Frühlingswinde der Aera Mendelssohn hatten um die Wende des Jahrhunderts in fast überreicher Weise den Samen jüdischer Schulgründungen ausgestreut, unseren bisher behandelten vier Anstalten auch die Keime gesunder Weiterentwicklung eingepflanzt. Bald trat aber in kultureller Beziehung eine gewisse Abflauung ein, ein aus politischen, nationalistischen Motiven entspringender, etwa 50jähriger Stillstand folgte, während dessen sich die Kämpfe des Judentums sozusagen zwischen den vier Wänden der Synagoge abspielten. Als ob die Aufklärungsbewegung selbst, die sich in weiten Wellenringen nach Osten und Süden weiterschlängelte, in Deutschland den Resonanzboden verloren, ihre innere Wirkungskraft eingebüßt hätte. Die Juden, im Besitze neuerrungener, bürgerlicher Freiheiten, nahmen immer mehr an den Segnungen des öffentlichen Unterrichtes teil, so daß ihnen häufig die Notwendigkeit einer besonderen jüdischen Erziehung überflüssig erschien. Wohl sahen wir 1815 in Hamburg von den Reformern eine Schule gründen, wohl werden wir demnächst einer ähnlichen in Fürth begegnen, aber beide verschmelzen allzubald mit den kommunalen Schulen ihrer Stadt. Außerhalb des Rahmens unserer Darstellung fallen aber einzelne Privatschulen der neueren Zeit, wie z. B. die 1875 gegründete Bärmann'sche Realschule in Bad Dürkheim, die das Lehmann'sche Erbe antretende Gombrich'sche in Nürnberg oder die seither aufgelassene Isr. Erziehungsanstalt in Aschaffenburg. Sie sind — wie die Jacobsonschule — prinzipiell Simultanschulen, bieten ihren jüdischen Zöglingen zwar separate, rituelle Kost, entsagen aber im übrigen jedes konfessionellen Charakters.

Dagegen begegnen wir seit dem Anfange der großen Emanzipationsperiode in den vierziger Jahren innerhalb des

Judentums einer in gewissem Sinne reaktionären »romantischen« Gegenbewegung, wie ja auch in der Literatur dem Klassizismus des Allgemein-Menschlichen die nationale Neubelebung der Romantik folgte. Jüdische Minoritäten sind es vorzüglich, die statt der »Bildung der Juden« nunmehr »jüdische Bildung« fordern und predigen. Sogar der alte Mendelssohn wird von den Konservativen für ihre Richtung in Beschlag genommen[1]). Und je gewagter, radikaler dort die Entfernung vom traditionellen Judentum war, desto fanatischer, intransigenter war hier der Widerstand: qualis actio, talis reactio! Eben in Frankfurt, wo die in Creizenachs Spuren tretenden »Reformfreunde« (1842) schon Talmudautorität und Messiasglauben verwerfen, Circumcision und Speisegesetze abschaffen wollten, wo die zweite Rabbinerversammlung die hebräische Sprache als entbehrlich über Bord zu werfen suchte, hier mußte die Neoorthodoxie mit größter Gewalt einsetzen. Als erstes Positivum dieser Richtung entstand denn auch hier 1853 im Zeichen der ausgesprochenen »Antireformation« jene Schulgründung, die bis heute als die Hirsch'sche angesprochen wird.

Samson Rafael Hirsch gilt als Begründer und wirkungsvollster Verteidiger dieser Richtung. Eigentlich selbst Reformator im lutherischen Sinne, voller Glut, Glaubensinnigkeit und Gemütstiefe, nimmt er dem Judentum gegenüber doch einen ganz anderen Standpunkt ein, als die Reformatoren seiner Zeit, ja selbst als die von ihm anerkannten Koryphäen der Vergangenheit, Maimonides und Mendelssohn. Während jene mit vorgefaßten philosophi-

[1]) S. Ben Usiels (S. R. Hirsch) Ausführungen in seinen »Neunzehn Briefe über Judentum« (1836), besonders S. 102, oder die in konservativem Geiste geschriebene »Geschichte der Juden« von Dr. L. Löwenstein, Mainz 1904. »Ein Teil seiner Schüler aber hat in mißverstandener Auffassung der von ihrem Lehrer aufgestellten Grundsätze, die Wege verlassen, die ihnen vom großen Meister vorgezeichnet waren« (S. 209).

schen, ethischen, ästhetischen Grundsätzen ans Judentum herantreten, um dieses dem Geiste, der wissenschaftlichen Überzeugung, den Kultusformen der Zeit anzupassen, will Hirsch das Judentum rein aus sich selbst heraus verstehen, erklären und verteidigen. Ihm sind schriftliche Lehre sowohl, wie mündliche Überlieferung unbedingten Gehorsam erheischende Fakta, ihre Gesetze sind gleich den Naturgesetzen bloß zu erforschen, zu erläutern, niemals aber durch irgendwelche Überzeugungen abänderlich[1]). Auf dieser Grundlage versucht Hirsch die Erklärung von Israels Pflichten — freilich oft in ganz individueller, auch symbolistischer Weise — in seinem »Chaurew«, dem bis heute autorativen Gesetzbuche der gesetzestreuen deutschen Judenheit. In seinen Kommentaren zum Pentateuch und den Psalmen stellt er der »naturalistischen«, manchmal seichten Erklärungsweise Mendelssohns seine gedankenschweren, originellen, aus Talmud und Midrasch belegten Deutungen entgegen. Wie seine gern benützten Wortethymologien, aus denen er den Geist der Sprache und des Volkes herauszulesen suchte, mehr philosophischer als philologischer Natur sind, so lassen auch seine übrigen Schriften, in kerniger, gedrungener, manchmal wohl auch »sphynxartiger« Sprache vorgetragen — wie Grätz den Stil seines Lehrers Bernays nennt — überall den wissenschaftlich geschulten jüdischen Philosophen erkennen.

Der jüdischen Weltanschauung, aber auch seiner eigenen Individualität entsprechend, mußte Hirsch die Erziehung der Jugend für die erste und wichtigste Aufgabe der Zeit halten. Und wirklich! kaum hatte er mit seinen

[1]) »Wie in der Natur die Erscheinung als Faktum dasteht, wenn du sie auch noch nicht nach Grund und Zusammenhang erkannt hast, ihre Existenz nicht durch deine Forschung bedingt ist, sondern umgekehrt, so stehen dir auch die Bestimmungen der Thauróh als Gesetz da, hättest du auch noch von keiner Grund und Zusammenhang erforscht und deine Erfüllung ist nicht durch deine Forschung bedingt«. 19 Briefe, S. 105. Fußnote.

wenigen, aus der Frankfurter Großgemeinde ausgetretenen Getreuen die sogenannte »Isr. Religionsgenossenschaft« begründet, noch war die Synagoge nicht aufgebaut, als Rabbiner Hirsch dem Vorstande schon den Plan einer Realschule für Knaben, sowie den einer höheren Mädchenschule vorlegte. Am 2. Dezember 1852 wurde die Vorlage vom städtischen Großen Rat genehmigt, die Schule der gemischten Kirchen- und Schulbehörde unterworfen, und am 1. April 1853 konnte sie mit 55 Knaben und 29 Mädchen, die in vier Klassen (VI.—III.) eingeteilt waren — die unteren drei mit ungetrennten Geschlechtern — eröffnet werden. Die Aufsicht lag einem fünfgliedrigen Kuratorium-Schulrat ob, der aus dem Vorstand, Ausschuß und den Mitgliedern der Religionsgesellschaft gewählt ward. Seele und Leiter der Schule blieb aber Rabbiner Hirsch als Direktor!

Das Programm der Schule wird gewöhnlich mit den Worten der »Väter« zitiert: „תורה עם דרך ארץ", d. h. in Hirsch's Fassung: »Das Element des religiösen Lebens und das der allgemeinen, sozialen Bildung sollen mit gleicher Sorgfalt gepflegt und gefördert werden«. Denn Religiösität und Bildung, jüdische Gelehrsamkeit und praktische Lebenskenntnisse »schließen sich nicht nur nicht gegenseitig aus, sondern bedingen, ergänzen, vollenden einander und erst in inniger Vereinigung und Durchdringung erzeugen sie das Heil, das überhaupt auf Erden anzustreben ist«. Hirsch begnügte sich jedoch nicht mit einer rein äußerlichen Kontamination von jüdischen und profanen Fächern: so wie er dem Unterrichte anfangs einen ziemlich einheitlichen, selbständigen Lehrplan zu Grunde legte, so hatte er ein von altjüdischen Grundsätzen abgeleitetes, trotzdem ganz modern anmutendes System der Didaktik, auch eine bis in die Details gehende Schuldisziplin[1]). Bei ihm erzieht

[1]) Auf Grund mehrfacher Programmabhandlungen versucht der derzeitige Direktor Dr. G. Lange die Zusammenstellung der Hirsch'schen Theorie: »S. R. Hirsch als Paedagoge« in der »Festschrift zur

jeder Gegenstand und jede Unterrichtsstunde fürs Leben, zwar nicht für Beruf und Broterwerb allein, sondern für das vom Diktat des Sittengesetzes regierte Leben, dessen »Heiligung« eines der Lieblingsbegriffe Hirsch' ist. Zweck ist nicht »Juden und doch Menschen«, sondern »Juden und dadurch Menschen« zu erziehen. Denn gleichwie das Gesetz der Tora alle Regungen des Geistes nicht minder, als alle sinnlich-körperlichen Triebe umfaßt, so sind auch im Begriffe des vollkommenen Juden alle Erkennungszeichen des vollkommenen Menschen mitinbegriffen.

Neben dieser Beständigkeit des Erziehungsprinzipes, das nach dem Rücktritte Rabb. Hirschs von 1877 bis 1900 durch seinen Sohn Mendel Hirsch vertreten wurde, tritt die äußere Geschichte der Anstalt, ja sogar ihre innere Entwicklung in die zweite Reihe des Interesses. Die Schule, die von Anfang an eine einheitliche Erziehung ihrer Zöglinge vom 6.—15. Lebensjahre vorsah, mußte sich nach der Einverleibung Frankfurts natürlich den preußischen entsprechenden Lehranstalten anpassen, wurde 1867 gleich dem Philanthropin als Realschule 2. Ordnung anerkannt und dem königlichen Provinzialkollegium unterstellt. Vorläufig behielt sie noch die 7. Realklasse bei, die aber auch hier nicht populär werden konnte, bis sie 1892 gesetzlich aufgehoben wurde. Hingegen entwickelte die Schule zielbewußt schon früh das System der Fortbildungsklassen oder Selekten, um sowohl Knaben als Mädchen der traditionell gesinnten Kreise Frankfurts desto enger an sich und ans Judentum zu knüpfen[1]). Auch heute besitzt die

---

Jubiläumsfeier des 50jährigen Bestandes der Unterrichtsanstalten der Isr. Religionsgenossenschaft zu Frankfurt a. M. 1903.«

[1]) Trotzdem die Schule ohne weiteres auch Kinder von Nichtmitgliedern der Religionsgenossenschaft aufnimmt, wird innerhalb der Großgemeinde seit einiger Zeit eifrige Propaganda für die Errichtung einer neuen, traditionell geleiteten Realschule betrieben; jedenfalls charakteristisch für Frankfurt!

Knabenschule nebst 3 Vorschul- und 6 Realklassen eine Selekta mit vorzüglichem hebräischem Unterricht (14 Stunden), sowie intensivem Betrieb der Handelsfächer (13 Stunden). Ebenso ist dem zehnklassigen Mädchenlyzeum ein Oberlyzeum angegliedert, das in 2 Kursen einerseits Haushaltungslehre, Pädagogik unterrichtet und fürs Examen der Kindergärtnerinnen vorbildet, andererseits für den Handelserwerb vorbereitet, während Englisch, Italienisch, Kunstgeschichte, Hygiene für sämtliche Schülerinnen wahlfrei ist.

1881 siedelte die Anstalt mit bereits 478 Schülern in das am Rande des Tiergartens gesund gelegene, neue Schulgebäude über, dessen Kosten zum großen Teile von den konservativ gesinnten Förderern der Religionsgesellschaft, Freiherrn und Freifrau Wilhelm Carl von Rothschild gespendet wurden. Seither nahm die Schülerzahl noch weiter zu und betrug am Ende des letzten Schuljahres: 129 + 229 = 358 Knaben und 68 + 155 = 223 Mädchen. Sie sind zum überwiegenden Teil Ortszuständige[1]) und bis auf 1—2 Ausnahmen Juden, so daß die Unterrichtsanstalten der Religionsgesellschaft, ihre Fortbildungskurse miteingerechnet, bereits die Frequenz des Philanthropins erreicht haben. Wie letzteres Vorbild und Zentrum der liberalen Schulen geworden, so hat diese Anstalt die Führerrolle innerhalb der strengen, separatistischen Orthodoxie inne, deren pädagogisch tätige Leiter meist hier ihre Studienjahre verbracht haben. Auch in materieller Hinsicht ist die Schule, die nebst Freischüler- und Fortbildungsstiftungen, sogleich im 2. Jahre ihres Bestandes eine Witwen- und Waisenkasse, sowie Pensionsfonds für Lehrer ins Leben rufen konnte, heute wohlbegründet als Rivalin der Gemeinderealschule

[1]) Eben während meines Dortseins unternahm der bekannte Anthropolog Dr. S. Weissenberg-Elisabethgrad Schädelmessungen an der Jugend beiderlei Geschlechtes, die, seinem Ausspruche nach, den möglichst reinsten »aschkenasisch-jüdischen« Typus darstellt, sofern nämlich Vater und Mutter aus Süddeutschland stammen.

anzusehen. Mehr als 22.000 M betrugen im Vorjahre die Zinsen der an die Schule geknüpften ca. 40 Legate, und ungefähr ebensoviel Mark weist der letzte Jahresausweis auf 11 engbedruckten Quartseiten an Spenden aus, die der Schule aus allen möglichen familiären, geschäftlichen Anlässen in der Größe von 3—1000 M zuflossen. Wahrlich ein ergreifendes Zeichen der Bedeutung und der Beliebtheit, der sich die Schule im eigenen Lager brüsten darf!

Noch ein Wort über den Religionsunterricht, der an Intensität dem der Talmud-Toraschule gleichkommt. Zu den 26 Wochenstunden der Vorschule kommen 42 Stunden in der Realschule + 10 fakultative (in Hamburg 36 + 12), sogar die Mädchen erhalten durchschnittlich 3 + 2 Stunden Religionsunterricht wöchentlich. Der von Hirsch vorgezeichneten Aufgabe: die Schüler an die Quellen des Religionsgesetzes heranzuführen, wird der heutige Lehrplan insofern gerecht, als in IV. und III. sämtliche Zöglinge obligatorisch am Talmudunterricht teilnehmen, der erst in II. fakultativ wird. Jederzeit aber bleibt Ziel und Richtung des ganzen hebräischen Unterrichtes aufs Praktische gerichtet: viel Pflichten-, Gesinnungslehre, weniger Geschichte, Grammatik. Cum grano salis würde ich sagen: in Hamburg wird mehr das Wissen, hier das Wollen gepflegt, dort sollen Kenner, hier Kämpfer der Lehre erzogen werden!

Im Treppenhause der Knabenschule fällt dem Besucher ein interessantes Anschauungsobjekt in die Augen. Aus winzigen Zelten, Fähnchen, Brunnen, Herden usw. ist hier ein Modell des »Lagers Israels« ausgestellt, wie es in Numeri d. II. beschrieben ist. Ob die Schule nicht selbstbewußt es auf sich beziehen möchte, daß bloß in ihrem Lager Israel?

Isr. Realschule in Fürth i/B.

S. R. Hirsch' Einfluß machte sich zunächst in der Nachbarschaft, in Süddeutschland, geltend[1]), obwohl seine

[1]) Einer zwar außerhalb Deutschlands aber ganz im Hirsch'chen

»Austrittspolitik« auch hier keinen ungeteilten Beifall fand und eben eine süddeutsche Autorität, Rabb. S. Bamberger-Würzburg einen lebhaften, literarischen Kampf dagegen führte. Aber die Notwendigkeit einer energischen Vertretung der konservativen Interessen, auch einer gesonderten Erziehung der Jugend, lernte man an diesen durch uralte Traditionen geheiligten Stätten sehr bald einsehen. Die erste Gelegenheit eines Schulkonfliktes ergab sich bereits im Jahre 1861 in der damals kaum 20.000 Einwohner

Geiste gegründeten, späteren Realschule will ich hier kurz Erwähnung tun. Am 19. Oktober 1903 wurde in Antwerpen mit Unterstützung der orth. Gemeinde, sowie eines Schulvereines eine »Vereinigte isr. Real- und Religionsschule, Jessōdē ha-Thōra« eröffnet. Ihre Entstehung führt der I. Jahresausweis auf den Umstand zurück, daß »es wohl kaum eine Stadt in Europa gibt, die während der letzten drei Jahrzehnte einen im Verhältnis zu ihrer Einwohnerzahl gleich großen Zuwachs ihrer jüd. Bevölkerung zu verzeichnen hat, als die Handelsmetropole an der Schelde.« Direktor J. Nobel organisierte vorläufig vier Klassen: 3 Volksschulklassen und die Sexta der Realschule, die von 62 — zur Hälfte Begünstigungen genießenden — Schülern besucht wurden. Der Jahresaufwand war noch sehr bescheiden, kaum 10.000 Frcs, aber von den wöchentlich erteilten 133½ Stunden waren 80½ jüdischen Disziplinen gewidmet, und da die meisten Schüler aus Osteuropa stammten, auch höheres Durchschnittsalter besaßen, konnte sich der Jahresbericht damit rühmen: »Die jüd. Leistungen finden entsprechend der guten Vorbildung unserer Zöglinge in den gleichen deutschen Anstalten kein Analogon.« 1907 erbaute sie für 90.000 Frcs. ein eigenes Schulhaus, in dem seit 1909 auch ein Kindergarten für 30 Zöglinge untergebracht ist. Derzeit besteht die »Isr. Schule« aus 6 Klassen mit 160 Schülern, soll aber zu einer 9-klassigen belgischen Vollschule ausgebaut und unter Aufsicht der Regierung gestellt werden. Neben 24 deutschen Stunden werden 27 Stunden Französisch und Vlämisch gegeben, besonderer Wert wird aber auf das Hebräische gelegt, das von Anfang an nach modernster Methode als lebende Sprache unterrichtet wird. Die durch einen aktienzahlenden Schulverein erhaltene, durch die Machasikē Hadass-Gemeinde subventionierte Anstalt steht durch ihr Kuratorium mit der Antwerpener Leitung der Jaffaer Tachkemoni-Schule in Verbindung; das Direktorat ist seit dem Abgange Dr. J. Mirkins nach Palästina vakant.

zählenden Industriestadt Fürth i/B., deren jüd. Gemeinde aber durch ihre ehemalige Jeschiba weit und breit bekannt war. Zur Zeit freilich lag der hebräische Unterricht an den öffentlichen, sowie an den Privatschulen der Stadt ziemlich stark in Argem, besonders die konservativen Familien waren damit unzufrieden. Im erwähnten Jahre geschah es nun, daß der Kultusgemeinde ein Projekt vorgelegt wurde, zwei kapitalsschwache Privatanstalten miteinander zu verschmelzen und durch Subventionierung, »durch Ermäßigung der Preise, sowie durch umfassenden Religionsunterricht« sie allen Kreisen der Bevölkerung zugänglich zu machen. Der Plan wurde vom Vorstand genehmigt, der Beitrag gewährt, mehrere Freiplätze gesichert, gleichzeitig aber die eigentümliche Bedingung gestellt, daß die Schule keine konfessionelle, ausschließlich jüdische sein sollte. Gegen diesen Gemeindebeschluß, der die in ihren Erwartungen getäuschten, gesetzestreuen Mitglieder der Gemeinde für ihre Zwecke nicht viel Ersprießliches erwarten ließ, erhoben zwei Mitglieder des Verwaltungsausschusses im Namen einer Minorität Protest[1]).

Gleichzeitig erließen einige opferfreudige Männer der Gemeinde einen Aufruf zur Gründung einer neuen Knabenschule, in der »unbeschadet aller zeitgemäßen, gemeinnützigen Kenntnisse ein gründlicher Religionsunterricht aus der Heiligen Schrift mit Raschi-Kommentar, den Befähigten auch in Mischna und Talmud erteilt werden soll.« Die erste Subskriptionsliste ergab eine Summe von 3975 fl., die von 55 Zeichnern zugesagt wurde, — wirklich nicht zu viel Geld! — Dementsprechend zahlten die Unternehmer auch für das erste Schullokal nur 130 fl. Miete, und das Jahresgehalt des ersten Direktors, des Sohnes und späteren würdigen Nachfolgers des berühmten Halberstadter Rabbiners,

[1]) Die neue »höhere Privatschule« trat 1862 trotzdem ins Leben und wurde einige Jahre später mit der städtischen Latein- und Realschule verschmolzen.

Dr. H. B. Auerbach, betrug nicht mehr als 1000 fl.! Im Herbste 1862 wurde die dem Kaufmanne Menki Zimmer lizentierte Privatschule mit 42 Schülern eröffnet; sie bestand damals aus 2 Klassen mit je 2 Abteilungen, die sich allmählich zur 8-klassigen Bürgerschule erweiterten. Die Ausgestaltung der Anstalt zu einer den kgl. bayrischen Realschulen entsprechenden Mittelschule mit 4 Elementar- und 6 Realklassen geschah im Schuljahre 1880/81, bald darauf erhielt sie die staatliche Berechtigung der Absolutorialprüfung zum Einjährigendienst. Dagegen durfte sie sich den Titel einer »Isr. Realschule« auffallenderweise erst 1899 beilegen. Heute ist für sie der 1907 vorgeschriebene Lehrplan der realistischen Mittelschulen Bayerns mit den für die Handelsabteilungen geltenden Abänderungen maßgebend.

Inzwischen war das 1868 mit hundert Schülern bezogene dreistöckige, eigene Schulgebäude zu enge geworden und mußte 1883 durch ein geräumiges Hinterhaus vergrößert werden, so daß die Zöglinge des isr. Waisenhauses in Fürth, mit dem die Schule von Anfang an freundschaftliche Beziehungen unterhielt, und dessen Synagoge sie noch heute benutzt, seit 1889 in größerer Anzahl die Realschule besuchen konnten. Die Aufnahmefähigkeit der Schule ist aber auch heute beschränkt; nach § 2 der Schulordnung soll die Anzahl der Schüler in den Klassen I—IV nicht über 30, in V und VI (süddeutsche Nomenklatur!) nicht über 20 betragen. Die Frequenz der Schüler schwankt denn auch zwischen 150—160, die der Abiturienten erreicht selten die Höhe von über 15, woran jedenfalls auch die bescheidenen, materiellen Verhältnisse der Schule Schuld sein dürften.

Die anfangs von einigen Privatleuten erhaltene Anstalt wurde 1871 vom »Verein der isr. Bürgerschule (Realschule)« übernommen, dessen Generalversammlung alljährlich die Neuergänzung des Kuratoriums, sowie Feststellung des Jahresetats besorgt. Die jährlichen Erhaltungs-

kosten der Schule belaufen sich z. Z. auf ca. 36.000 M, wovon ungefähr die Hälfte durch ordentliche und außerordentliche Beiträge von meist Fürther, neuestens auch Nürnberger und Frankfurter Mitgliedern gedeckt wird. Das an die Schule gebundene Stiftungsvermögen von 65.000 M. erscheint gegenüber den bisherigen, reichdotierten Anstalten als ziemlich unbedeutend, umsomehr als die Fürther Realschule bis zur neuesten Zeit auch eines Pensionsfondes für die Lehrer entbehrte[1]). Diesen unsicheren Umständen möchte ich es zuschreiben, daß die Schule während der 50 Jahre ihres Bestandes verhältnismäßig viel Lehrer — rund 100 — verbrauchte, unter ihnen auch viele Nichtjuden. Für manche Fächer waren oft jüdische Bewerber nicht vorhanden — wie der Direktor mir mitteilt, — bei der Anstellung jüdischer Lehrer wird darauf gesehen, daß das religiöse Leben und die Anschauung der Herren mit der Richtung der Schule nicht in Widerspruch stehe.

Diese Richtung wurde schon von Dr. Selig Auerbach ausdrücklich mit den Worten S. R. Hirsch' festgelegt, auch den zweiten Leiter holte sich die Schule direkt von dessen Mitarbeitern, während der jetzige Direktor, Dr. A. Feilchenfeld, seine Ausbildung teils in Frankfurt, teils in Hamburg erhalten hat. Der anfangs reichlicher erteilte hebräische Unterricht (7—13 Stunden pro Klasse) nahm im Laufe der von der Aufsichtsbehörde mehrfach geforderten Lehrplanrevisionen notgedrungen einen immer bescheideneren Umfang an. Heute muß er sich in den Realklassen mit je 4 Wochenstunden begnügen, trotzdem die Religionslehre eben in Bayern einen wichtigen Gegenstand der Abgangsprüfung bildet[2]), und hier auch durch die Tradition öffent-

[1]) Die Pensionen der Lehrer wurden vom Kuratorium nichtsdestoweniger aus den laufenden Mitteln gedeckt.

[2]) Charakteristisch sind denn auch die äußerst verschiedenartigen Themata zur schriftlichen Prüfung, die interessanterweise vom Rabbinate der israelitischen Kultusgemeinde Fürth vorgeschlagen werden, zu dem die Schule sonst in keinerlei Verhältnis steht.

licher Religionsprüfungen gewürdigt wird. Angenehm berührt die ziemlich intensive Beschäftigung der Schüler mit den prophetischen und hagiographischen Büchern der Bibel, freilich meist in den 2 fakultativen Lehrstunden.

Zum Schlusse möchte ich noch des bemerkenswerten, guten Verhältnisses der Schule zu den übrigen Lehranstalten der Stadt Erwähnung tun, das sich besonders warm anläßlich des im Vorjahre gefeierten 50jährigen Jubiläums der Anstalt äußerte. Nicht nur brachte die Jubelfeier der Schule den langersehnten Pensionsfonds, der sich seither auf zirka 26.000 Mark vergrößerte, nicht nur brachte er ihr die erste, öffentliche Subvention von Seiten des Mittelfränkischen Landrats, sondern auch anerkennende Lobesworte des Regierungsvertreters, der der Israelitischen Realschule im Gegensatze zu manchen Privatunterrichtsanstalten das Zeugnis ausstellte, daß sie trotz einer weniger sonnigen Vergangenheit »ein ideelles Unternehmen sei, dem bisher jede Gewinnsucht ferngelegen hat«[1]).

Höhere Isr. Schule in Leipzig.

Wieder müssen wir genau 50 Jahre warten, bis wir mit der neuesten Schulgründung in unseren Tagen die Reihe unserer Darstellungen abschließen können. Im selben Jahre, in dem die Festschrift der Fürther Realschule erscheint, verläßt in Leipzig der I. Jahresbericht einer größer angelegten Knaben- und Mädchenschule die Presse[2]).

Mit Worten der öffentlichen Rechtfertigung beginnt der Direktor die Vorgeschichte seiner Anstalt. Die Notwendigkeit einer neuen Privatschule neben den vorzüglichen

[1]) S. den Jahresbericht von 1912/13, S. 53; für die Geschichte der Anstalt die »Festschrift zur Feier des 50jährigen Bestehens der israelitischen Realschule in Fürth«. 1862—1912. Von Direktor Dr. A. Feilchenfeld.

[2]) Höhere Isr. Realschule zu Leipzig. I. Jahresbericht für das Schuljahr Ostern 1912—Ostern 1913. Von Direktor Dr. E. Carlebach.

Schulanstalten der Stadt soll dargelegt werden, eigentlich wird aber damit bloß die Errichtung einer jüdischen Lehranstalt begründet. Dieser Argumentation nach war die konsequente Durchführung des Prinzips der konfessionellen Schulen jüdischerseits deshalb geboten, weil »gewissenhafte jüdische Eltern in den öffentlichen Schulen die Möglichkeit nicht gegeben sahen, ihre Kinder zu gebildeten Menschen, zu nützlichen Staatsbürgern zu erziehen, und sie gleichzeitig bei unentwegter Treue zur Väterreligion zu erhalten.« War doch selbst der Dispens vom sabbatlichen Schreiben an den sächsischen höheren Schulen nur in seltenen Fällen zu erreichen. Also sehen wir auch hier rein konservative Interessen bei der Schulgründung maßgebend, ebenso wie bei den zuletzt behandelten Schulen in Frankfurt und Fürth. Aber frei von allen Separationstendenzen und Antireformmotiven steht hier eine rein-pädagogische Aufgabe im Vordergrunde: harmonisch ausgebildete, religiös-sittliche Charaktere zu erziehen. Freilich bedeutete dies in Leipzig gleichzeitig eine Art praktischer Missionsarbeit; da, wo es wenig jüdische Traditionen fortzupflanzen gab, hier mußten neue Traditionen geschaffen und Abgefallene, Gleichgültige dazu erzogen werden. In diesem Programm offenbart sich — meinem Gefühle nach — jener Hildesheimer'sche Geist, den der Leiter der Schule, Rabb. Dr. Carlebach, in Berlin in sich aufgenommen hatte.

Dr. Israel Hildesheimer, schon in Ungarn als Verfechter einer gebildeten Orthodoxie verkannt und verfolgt, konnte erst, in seine Heimat zurückgekehrt, sein in Eisenstadt begonnenes Lebenswerk vollenden und durch die Errichtung des Berliner Rabbinerseminars für würdige Leiter des konservativen Judentumes sorgen. Obwohl er in Theorie und Praxis, sogar politisch bezüglich des in Preußen durchgeführten Austrittsgesetzes vollständig mit S. R. Hirsch übereinstimmte, bildete sich zwischen Berlin und Frankfurt doch bald ein gewisser Antagonismus heraus, der bis heute

nicht ganz geschwunden ist. Hirsch und Hildesheimer wahrlich zwei verschiedene Typen echtjüdischer Größe! Beide Fanatiker der traditionellen Lehre, sah Hirsch im Kampfe selbst einen Segen, l'art pour l'art, Hildesheimer kämpfte ihn bloß zum Zwecke der Wahrheit. Dort intensivste Bearbeitung des Gemeinde- und Fraktionsbodens, hier extensives Interesse für das Wohl und Wehe aller Glaubensgenossen, — denken wir bloß an Hildesheimers Pro-Falascha-Bewegung! Hirsch, der Kodifikator, wie geschaffen zum Verstande der Kulturjuden des Westens zu sprechen, Hildesheimer, der Agitator, befähigt Gefühl und Gemüt des östlichen Gewohnheitsmenschen gefangen zu nehmen. Auch in ihrer Persönlichkeit steht dem strengen, unbeugsamen, dogmatischen Schammaiten Hirsch der teilnahmsvolle, verstehende und vergebende Schüler Hillels entgegen, der »Gott liebt und die Menschen liebt, um sie der Tora näher zu bringen.«

Naturgemäß konnte sich in Leipzig eine jüdische Schule kein anderes Ziel vorstecken, als die Menge durch Liebe zu gewinnen. Hier, wo der rege Weltverkehr seit Jahr und Tag wohl Juden in größerer Anzahl zusammengeführt hatte, konnte von einem jüdischen, speziell geistigen Zentrum gleichwohl nie die Rede sein. Neben einigen eingeborenen Patrizierfamilien dominiert hier ein russisch-lithauisches Proletariat der Rauchwarenbranche, dessen Äußeres zwar oft ghettohaft-jüdisch anmutet, das sich innerlich aber vom Judentum ziemlich weit entfernt hat. Kapitalskräftigkeit mit Opferfreudigkeit, Bildung und Religiösität vereint waren hier schwer zu finden.

Woher nun trotzdem der ungewöhnliche Erfolg, den diese ausgesprochen konservative Schule gleich im ersten Jahre ihres Bestandes aufzuweisen hat? Woher der große Zuspruch, der der mit vier Elementar- und fünf oberen Klassen eröffneten Realschule 225 Knaben, der höheren Töchterschule (Klasse VII und V vorderhand unbesetzt) 79,

zusammen also 304 Zöglinge zuführte? Woher besonders jene innere Festigkeit und Sicherheit, die in keiner Weise den Eindruck einer jungen, mit den Schwierigkeiten des Anfangs kämpfenden Anstalt aufkommen läßt? Im Lehrkörper befinden sich 22, meist akademisch vorgebildete Lehrer und Lehrerinnen, Juden und Christen, der Lehrplan, trotz der behördlich geforderten zwei vollständigen Ruhetage in der Woche, fest eingehalten, der Lehrstoff bis in die Details ausgearbeitet. Im Schulprogramm aber fungieren Jugendgottesdienst, Schulfeste, freiwillige Übungskurse ebenso, wie regelmäßige Wochenausflüge, Wetturnen, Turnspiele, ja es gab hier — horribile dictu — Pfadfinder mit ritueller Abkochung! Wer oder was hat diesen überraschenden Resultaten vorgearbeitet?

Wahrlich, auch diese Leipziger Schule ist nicht über Nacht gleich Pallas in fertiger Rüstung zur Welt gekommen, eher wäre sie Lethonen zu vergleichen, die jahrelang warten mußte, ehe sie auf unfruchtbarem, steinigem Boden Grund fassen konnte. Wovon der Jahresbericht zwar nicht spricht, dessen Zeuge ich aber seinerzeit persönlich gewesen bin, entwickelte sich nämlich diese Höhere Israelitische Schule aus einer Religionsschule, die schon seit 12 Jahren unter Carlebachs Leitung hier im selben Milieu segensreich wirkte. Wir finden denn auch in der Rubrik der bisherigen Wirksamkeit der Lehrer die Talmud-Tora-Religionsschule mehrfach erwähnt. Ebenso erklärt sich die Verschiedenheit der Schulgattungen, aus denen sich die erste Schülerschar rekrutiert. Eine andere, sonst ungewohnte Statistik über den Geburtsort der Schüler zeigt uns hingegen den charakteristisch-interessanten Tatbestand, daß von 225 Knaben 81, von 79 Mädchen 28; also mehr als $^1/_3$ sämtlicher Schüler im Ausland geboren wurden; ihre Eltern zogen erst im letzten Jahrzehnt, meist aus Rußland nach Leipzig.

Zum Teil solche, zum Teil aus Süddeutschland stammende Familien waren es, die im Herbste 1900 den dama-

ligen Rabbinatskandidaten Carlebach aus Berlin beriefen damit er ihren Kindern auf privatem Wege einen streng-traditionellen Religionsunterricht erteile. Dieser umfaßte von Anfang an Kinder beiderlei Geschlechtes und der diversesten Schulanstalten. Der Kreis der Zöglinge wurde nach und nach noch weiter, so daß der »Talmud-Tora-Verein« der Schule 1904 ein eigenes, dreistöckiges Gebäude mit netter Synagoge errichtete. Letztere wurde bald der Kern einer kleinen orthodoxen Religionsgenossenschaft, die den Zusammenhang mit der Großgemeinde nichtdestoweniger bis heute aufrecht erhält. Mit der Zeit trat die Notwendigkeit, auch die Möglichkeit der Errichtung einer konfessionellen, weltlichen Lehranstalt in den Vordergrund. Es bildete sich ein »Israelitischer Schulverein« mit derzeit ca. 100 Mitgliedern; aus Nah und Fern liefen größere Beiträge ein, so 12.000 M aus Moskau, 5000 M durch den Hilfsverein der deutschen Juden, 10.000 M von einem Bruder des Direktors, Agudas Jisroel versprach Subvention usw.

Nachdem am 20. September 1911 die Genehmigungsverordnung des Ministeriums eingelaufen war, konnte zu Ostern 1912 die Schule in zwei getrennten, provisorischen Schullokalitäten eröffnet werden. Aber schon im nächsten Jahre errichtete sie sich in der Nähe des weiterhin selbständig wirkenden Talmud-Tora-Heims ihren eigenen Prachtbau, in dem für die größte Ausdehnungsmöglichkeit vorgesorgt wurde, und dessen feierliche Einweihung am 25. Juni 1913 stattfand. Der Schuletat betrug im ersten Jahre ca. 50.000 M; davon wurden 35.000 M durch Schulgeld, 5000 M durch Vermietung der Aula, eines der größten Säle Leipzigs, das übrige durch den Verein gedeckt. Letzterer wählt außer einem Vorstand noch ein 6-gliedriges Kuratorium, das Organisation und Betrieb der Schule überwachen soll. Derzeit sitzen im Kuratorium als Vorsitzender Prof. Dr. J. Barth-Berlin, außerdem nebst zwei russischen Herren, Prof. E. Mittwoch-Berlin, Reichstagsmitglied

Dr. Waldstein-Altona und Schuldirektor A. Lehmann-Leipzig, also in erster Reihe Schulmänner, denen wohl ein großer Teil des Verdienstes zuzuschreiben ist, daß die Schule so glatt von der Religionsschule zur profanen übergehen konnte.

Der Religionsunterricht ist übrigens auch jetzt ziemlich reichlich mit Stunden bemessen; es finden sich Klassen mit 6—7 obligatorischen + 2 fakultativen Stunden, doch kommt Mischna und Talmud — der Vorbildung der Schüler entsprechend, — vorläufig bloß einführungsweise vor. Der hebräische Sprachunterricht wird ziemlich energisch bis zur Technik des hebräischen Briefstils betrieben, (sogar die Mädchen lernen Grammatik), die Bibellektüre wird zum Teil privatim (häuslich) durchgenommen, nachdem die Schüler an das selbständige Präparieren und Benützen der Kommentare gewöhnt sind. Ebenso sehe ich hier zum erstenmale die pädagogisch recht lobenswerte Sitte, daß das im Religionsunterricht gelernte auch in mündlichen Vorträgen und schriftlichen Aufsätzen der Schüler verwertet wird. Im weltlichen Lehrplan finden wir neben den Gegenständen der sächsischen Realschule und höheren Töchterschule 10 fakultative Lateinstunden, da die Schule bifurkativ, wie in Seesen, auch das Lehrziel des Realgymnasiums verfolgen will. Da Direktor Carlebach mit der Zeit außerdem die Einrichtung eines Internats für auswärtige Schüler ins Auge gefaßt hat, so ist vorauszusehen, daß seine Schule nicht bloß durch Verbreitung von jüdischem Wissen und Denken wohltätig wirken, sondern durch Assimilation des Leipziger Ostjudentums auch eine Kulturmission erfüllen wird[1]).

* * *

[1]) Von einer ähnlichen Mission träumte ein anderer Fanatiker des jüdischen Schulwesens, ein Mann von apostolischer Arbeitsfreudigkeit und Hildesheimer'schem Optimismus, der in der österr.-ungarischen Monarchie die konservative, jüdische Mittelschule einbürgern wollte, aber ohne genügenden Hinterhalt nur mittelmäßige

Wir haben in Vorhergehendem versucht, in möglichst objektiver Einzeldarstellung Vergangenheit und Gegenwart derjenigen Schulanstalten höheren Grades zu schildern, die heute in Deutschland (resp. in deutscher Sprache) jüdische Ziele verfolgen und öffentlichen, jüdischen Charakter tragen. Wollen wir jetzt kurz zusammenfassen, so müssen wir als selbstverständlich vorausschicken, daß alle 7 Schulen ihre dritthalbtausend Zöglinge stets mit patriotischer Begeisterung in den Dienst der deutschen Kultur stellen: Treue zum Vaterlande, Anhänglichkeit an den Herrscher gehören seit den Prophetenzeiten zu den traditionellen Attributen der jüdischen Schule. In richtiger Erkenntnis der realen Bedürfnisse, die dem Judentum vorzüglich in den Reihen des gebildeteren frei erwerbenden Bürgertums seine Stelle anweisen, haben

Erfolge aufzuweisen hatte. Dr. Mayer Jung begründete 1893 sein erstes jüdisches Gymnasium in Ungarisch-Brod (Mähren), dessen junger Rabbiner er damals war. Mit einigen geringen Legaten und von einem bescheidenen Schulverein unterstützt, eröffnete er seine Anstalt für 20 mährische Schüler. Aber wegen innerer Gemeindekonflikte mußte er sie im zweiten Jahre ihres Bestandes schon wieder schließen. 1903 trat sie wieder ins Leben, diesmal mit mehr Glück aus Ungarn und Osteuropa wurde die Schule jährlich von 60—80 Schülern besucht, die im nahen Kremsier ihre Prüfungen ablegten. Trotzdem die Wiener Kultusgemeinde, sowie der Frankfurter Hilfsverein sie regelmäßig subventionierten, mußte sich die Schule in Ermangelung genügender Hilfsquellen auflösen, als Dr. Jung im Vorjahre als Rabbiner nach London berufen wurde. Hatte er doch einen Teil des Defizits bisher uneigennützig aus Eigenem gedeckt!

Mehr Glück hatte Dr. Jung in Storozynetz, einem Städtchen der Bukowina, wo das von ihm 1905/6 ins Leben gerufene Realgymnasium 1910 in die Verwaltung der isr. Kultusgemeinde überging, Öffentlichkeitsrecht erhielt und heute 137 Schüler, Deutsche, Polen, Rumänen und Ruthenen, darunter 113 Juden beherbergt. Durch diesen Erfolg angeeifert, machte Jung im nächsten Jahre in Krakau den Versuch mit einer Oberrealschule, aber am energischen Widerstand der Chassidim scheiterte die Sache, ebenso die geplanten Mittelschulen in Lemberg und Stanislau. 1911/12 gründete der unermüdliche Agitator in Wien einen Verein »Jüd. Mittelschule«, der zwar bis heute existiert, aber seit dem Wegzuge Jungs des Führers entbehrt.

sich die Erhaltungskorporationen der jüdischen Schulen ausnahmslos für den Schultypus der Realschule entschieden, die auf modern sprachlicher Grundlage fürs praktische Leben vorbereitet. Alle hier behandelten Anstalten genießen Öffentlichkeitsrechte, unterstehen nicht bloß der Oberaufsicht der betreffenden bundesstaatlichen Schulbehörden, sondern schmiegen sich auch in Betreff des Lehrzieles, Lehrplanes und Lehrstoffes vollständig der vorgeschriebenen Norm an. Trotz der in Deutschland allgemein gestatteten größeren Bewegungsfreiheit sind die Abweichungen vom Normalplan stets geringe, von eigenen paedagogischen Konzeptionen oder Versuchen ist natürlich nirgends die Rede. Ein symptomatisches Zeichen dafür, wie ängstlich die Schulen im profanen Unterricht jede Betonung ihres jüdischen Charakters vermeiden, erblicke ich darin, daß sich unter sämtlichen mitgeteilten deutschen Aufsatzthemen kein einziges befindet, das nur im entferntesten jüdischen Inhaltes oder Interesses ist, obwohl die Heranziehung fremder Disziplinen eben hier nichts unerlaubtes oder ungewohntes wäre. Ebenfalls aus dem öffentlichen Charakter der Schulen folgt, daß sie prinzipiell auch nichtjüdische Schüler annehmen; in der Tat freilich ist deren Zahl — die Jacobsonschule ausgenommen — eine verschwindend kleine: einschließlich der Leipziger 4 Adventistenkinder, die den Sonnabend feiern, beträgt ihre Zahl kaum 20. Größer ist der Prozentsatz der christlichen Lehrer, die an sämtlichen Anstalten Anstellung fanden und finden, woran wohl nicht bloß der Mangel an genügend vorgebildeten jüdischen Kandidaten Schuld sein kann.

Wie uniform sich also die Schulen gleichsam nach Außen hin zeigen, so interessante, teilweise tiefgehende Unterschiede offenbaren sich uns, sobald wir den inneren, speziell jüdischen Geist der Schulen miteinander vergleichen, dessen prägnantesten Ausdruck wir in der verschiedenen Intensität und Extensität des hebräischen und Religionsunter-

Titel der Anstalt	Stiftungsjahr	Einjähr.-Recht seit	Zahl d. Lehrer	Zahl d. Klassen	Anzahl d. Religions-Wochenstunden	Zahl d. Schüler 1. Febr. 1913	Darunter Nichtjuden	Jahresetat pro 1912—1913. — Stiftungskapital	Erhaltende Schulkorporation
Samsonschule Wolfenbüttel	1786	1892	10	6	18	152	—	M 128.000 — M 1,150.000 [1]	Samson'scher Legatenfonds
Jacobsonschule Seesen a/Harz — Realschule	1801	1870	18	6	10+6	234	182	M 166.874 — M 1,100.000 [1]	Jakobson'sche Schulstiftung
Realprogymn.				3	(6)	67			
Philanthropin Frankfurt a/M. — Knabenvorsch.	1804	1867	31	3	6+4	140	2	M 201.630·24 — M 600.000·—	Isr. Gemeinde Frankfurt a/M.
„ Realschule				6	12+10	242	5		
Mädchenvorsch.				3	9	86	1		
„ lyzeum				7	21	149	1		
Talmud Tora Realschule Hamburg — Vorschule	1805	1870	23	3	26	220	—	M 100.000·— — M 500.000.—	Talmud-Tora-Verein
Realschule				6	36+12	340	—		
Realschule der Isr. Religionsgenossenschaft Frankfurt a/M. — Knabenvorsch.	1853	1867	38	3	26	129	—	M 169.075·55 — M 611.856·—	Isr. Religionsgesellschaft Frankfurt a/M.
„ Realsch.				6	42+10	229	—		
Mädchenvorsch.				3	9+6	68	1		
„ lyzeum				7	17+18	155	—		
Isr. Realschule Fürth i/B. — Elementarsch.	1862	1882	15	4	25	47	—	M 36.000·— — M 65+26.000	Verein der Isr. Realschule
Realschule				6	24	106	—		
Isr. Höhere Schule Leipzig — Knabenvorsch.	1912	—	22	4	21+4	106	4	M 50.000·—	Isr. Schulverein
„ Realsch.				5	28+14	110	—		
Höh. Töchterschule				5	23	74	—		
Isr. Schule Antwerpen	1903	—	10	6	9 [2]	160	—	Fr. 25.600·—	Schulverein
Öff. Oberrealgymn. Storozynetz	1906	—	12	4	8+?	137	29	K 35.000·—	Isr. Kultusgemeinde

[1]) Inkl. Alumnat. — [2]) Inkl. Hebräisch als Sprache.

richtes auch bisher beobachtet haben. Es genügt nicht, die drei ersteren, älteren Schulen mit dem Namen liberal, die vier letzteren als orthodoxe zu benennen. Lokales Milieu, historische Verhältnisse der Entwicklung, nicht in letzter Reihe die vom Stifter vorgezeichnete Tendenz haben jeder einzelnen Schule einen speziellen, individuellen Zug verliehen, der sie von den anderen unterscheidet und der wohl auch den Lesern dieser Arbeit klargeworden sein dürfte. Sollte ich sie zum Schluß noch personifizierend charakterisieren, so würde ich die Samsonschule einer sanftmütigen, ruhigen, mit ihren Erlebnissen und Erfolgen zufriedenen Matrone vergleichen, neben ihr die prinzipien- und lebensfreudige, manchmal eitel-doktrinäre Jacobsonschule als gemütlichen Junggesellenvetter hinstellen. Die Hamburger Talmud Tora könnte als erfahrener, weise gelassener Großvater gelten, ihr Zeitgenosse, das Philanthropin als aufgeklärte, vornehm heitere Weltdame. In der Gestalt eines streitbaren, für edle Ideale feurig begeisterten Mannes sehe ich die Realschule der Frankfurter Adass Jeschurun vor mir, dem sein gleichgesinntes, bescheiden stilles Ehegespons in der Fürther Schule erwachsen, während in Leipzig ein tatkräftiger, hoffnungsvoller Jüngling seine Schwingen regt. Alle diese Vertreter verschiedener Temperamente und Charaktere, Stimmungen und Neigungen aber bilden zusammen jene einheitliche Familie des Judentums, die heute — von Achtung und Anerkennung umgeben — friedlich sich einfügt in die vielköpfige Schulgemeinde des Deutschen Reiches!

Székesfehérvár (Stuhlweißenburg) 1913.

Das Königlich Westphälische Konsistorium der Israeliten.

Von **Felix Lazarus.**

(Schluß.)

Am 3. September 1815 reichten die Paderborner Gemeindevorsteher die Steinhardt'schen Vorschläge »als überaus gut und zweckmäßig« zur Genehmigung ein. Die Behörde, deren Referent schon durch seine Randbemerkungen zu dem Schreiben warme Sympathie mit den Gedanken desselben bekundet hatte, fordert bereits zwei Tage darauf den Landrat von Elverfeld zur gutachtlichen Aeußerung auf. In ihrem Rescript heißt es: »Bleibt gleich die Regulierung der judenschaftlichen Verhältnisse und namentlich die Sorge für die höchstnöthige Versittlichung nach vollendeter Organisation der künftigen Landes-Regierung vorbehalten, so ist es gleichwohl nicht überflüssig, solche schon jetzt möglichst vorzubereiten. »Am 22. Mai 1816 erst, also dreiviertel Jahre später erstattet der alterprobte, mit den Verhältnissen seines Kreises aufs genaueste bekannte Beamte seinen Bericht. Er hat die Ueberzeugung gewonnen, daß die Vorsteher, die doch Steinhardts Pläne so warm empfahlen, dieselben völlig mißverstanden haben. Nach vielen Weiterungen vermag der Landrat endlich in folgenden Punkten ihre Wünsche zusammen zu fassen.

1. Die Lehranstalt soll sich lediglich auf die Stadt Paderborn beschränken.

2. Knaben und Mädchen sollen bei demselben Lehrer ihren Unterricht finden.

3. Der Lehrer soll von der Gemeinde gewählt, vom Rabbiner geprüft und bestätigt werden.

4. Die Kinder sollen ihre völlige Ausbildung füglich in den christlichen Schulen finden.

5. Das Gehalt des Lehrers zu 210 Talern nebst freier Wohnung incl. der Heizung bedarf keiner Erhöhung.

6. Das Lehrergehalt soll nach Steinhardts Vorschlägen aufgebracht werden.

7. Die Beiträge des Schulgeldes richten sich nach der Anzahl der schulfähigen Kinder und sind auf diese mit Ausschluß der Armen zu repartieren.

8. Jedes schulfähige Kind der israelitischen Gemeinde ist, auch wenn die Familie einen Hauslehrer hält, zur Leistung des Beitrages verpflichtet.

9. Die Knaben sind vom 5. bis zum 13. Jahre einschließlich, die Mädchen vom 6. bis zum 11. Jahre schulpflichtig.

10. Die Vorsteher reichen der vorgesetzten Behörde jährlich eine Liste der schulfähigen Kinder nebst Repartition des von jedem zu zahlenden Schulgeldes zur exekutorischen Erklärung ein.

Die Regierung fand mit Recht diese Vorschläge von denen der Vorsteher vom 3. September 1815 sehr verschieden. Offenbar hatte in der Zwischenzeit eine heftige Agitation gegen Steinhardts Plan, im ganzen Bezirk öffentliche Volksschulen einzurichten und die Schullasten auf die tragfähigen Schultern zu laden, eingesetzt. Die Regierung genehmigt trotzdem mit Rücksicht auf den »Abgang aller Hilfsquellen und die Dürftigkeit der auf dem Lande zerstreut wohnenden israelitischen Familien, wodurch Schuleinrichtungen für dieselben fast unübersteigliche Hindernisse entgegenstehen« (Gutachten des Landrats) die Vorschläge der Vorsteher.

Die großzügige Reformaktion zu einer umfassenden Neugestaltung des Unterrichtswesens war also im wesentlichen mißglückt.[1]) Übriggeblieben war nur eine staatlich

[1]) Am 28. Mai 1816 erfolgte die Genehmigung. Die Aufstellung der Heberolle sollte der Landrat veranlassen und zur exekutorischen

überwachte, für alle Kinder obligatorische Religionsschule in Paderborn, soweit diese nicht durch Privatlehrer unterrichtet wurden. Freilich verstummen die Berichte über irgend welche Veränderungen im Schulwesen damit vollkommen, so daß selbst von dieser bescheidenen Reform nicht genau feststeht, ob sie überhaupt ins Leben getreten ist.

Mehr Erfolg scheint Steinhardt bei der Festsetzung seiner rein rabbinischen Befugnisse gehabt zu haben. Auch hier fehlte es nicht an Gegnern. Die Gemeinde Neuenkirchen in der Grafschaft Rittberg hatte eine Aufforderung erhalten[1]), zum Gehalt des Oberrabbiners, der zur Vornahme rabbinischer Funktionen, insbesondere der Trauungen, ausschließlich befugt sei, beizutragen[2]). Am 7. Juni 1815 richtete die Gemeinde eine ganz eigenartige Beschwerde an den Zivilgouverneur. Man weiß nicht, ob man mehr die krasse Ignoranz oder den fanatischen Rab-

---

Erklärung einreichen. Die Zwangsverbindlichkeit des Unterrichts ist besonders Sache des Oberrabbiners, dem fortgesetzte Aufsicht empfohlen sein soll.

[1]) Am 15. Mai 1815.

[2]) Nach Mitteilung Steinhardts an die Korporationsvorsteher vom 16. Juni 1815 enthielt das Protokollbuch der Korporation die Bestimmung, nur der zuständige Rabbiner oder sein beauftragter Vertreter sei zur Vornahme einer Trauung befugt. Auf Zuwiderhandlungen waren 20 Taler Strafe gesetzt, die zur Hälfte dem Fiskus und der israelitischen Paderbornischen Land-Korporationskasse zufließen sollten. Waren beide Teile Inländer, so mußte der Trauungsakt im Inlande, d. h. innerhalb des Sprengels, war die Braut Ausländerin, so durfte die Hochzeit zwar an ihrem Wohnorte stattfinden, aber der Rabbiner erhielt die Hälfte der vorgeschriebenen Gebühren. Diese bisher unbeobachtet gebliebenen Vorschriften wurden jetzt regierungsseitig anscheinend genehmigt (Bericht der Regierung an den Zivilgouverneur vom 22. Juni 1815 a. a. O.). Am 12. März 1818 machte auch der Landrat zu Minden auf eine Regierungsverfügung vom 15. Februar 1818 aufmerksam, wonach bei Trauungen stets die Erlaubnis des Oberrabbiners vorzuzeigen sei (Acta des Magistrats Minden 1814 die Verhältnisse der Juden betreffend). Hier ist sicherlich Oberrabbiner Friedheim in Bielefeld gemeint. Ueber denselben siehe S. 546 ff.

binerhaß anstaunen soll, die dem Verfasser die Feder geführt haben. Der Hauptinhalt seiner Ausführungen läßt sich in folgende Punkte zusammenfassen. Das Rabbinat war und ist im allgemeinen, und für die Gemeinde Neuenkirchen im besonderen, eine mindestens völlig überflüssige, ja selbst höchst schädliche Institution. Zur Zeit des israelitischen Staates kam man ohne Rabbiner sehr gut aus. Erst seit ungefähr tausend Jahren datiert die Neuerung, zur Schlichtung von Streitigkeiten der Juden unter einander Rabbiner anzustellen. Seit hundert und mehr Jahren hat man ihnen nun die Jurisdiktion genommen, sie aber, obwohl sie nunmehr keine Existenzberechtigung mehr besaßen, dort, wo sie einmal waren, beibehalten. Im ganzen Königreich Preußen, außer in Berlin, gibt es keine Rabbiner (!) »Die jüdische Gemeinde der Grafschaft Rittberg stand nie unter der Gewalt eines Rabiners. Sie wünschen auch keinen, sondern wollen von dieser Last befreit bleibent Es beruhet wohl in der Notorität, daß mancher Rabiner zur Verbreitung von Moral und Humanität und Annäherung der verschiedenen Religions-Partheien eben so wenig geeignet ist als man von der spanischen Inquisition sagen könnte, sie hätte Aufklärung oder sonst etwas Gutes zu Wege gebracht. Erprobt ist es vielmehr, daß die Israeliten im Fürstentume Waldeck, Bükeburg, Grafschaft Rheda, hier und überall, wo niemals Rabiner existierten, moralischer, humaner und aufgeklärter sind, als da, wo sie sei. Jahrhunderten unter dem eisernen Joche eines phantastischen Rabiners standen«. Der Verfasser, dessen Namen der Nachwelt leider nicht erhalten blieb, hält es zwar nicht für unmöglich, daß »Herr Steinhardt eine Ausnahme von jenen Subjekten verdiene«. Aber er wohne zu weit von ihnen und könne ihnen deshalb so wenig nützen wie ein Hirte seiner Herde, die zehn oder mehr Stunden entfernt von ihm weide. Nachdem so die Überflüssigkeit des Rabbineramtes gezeigt worden ist, wird ebenso seine Schäd-

lichkeit bewiesen. Die Trauung durch den Oberrabbiner verursache ungeheure Kosten. Das junge Paar werde »schon am Hochzeitstage zu Bettlern werden«[1]). Eine ganz natürliche Folge davon werde es sein, daß die weniger vermögende Klasse der Israeliten dem Ehestande entsagen müsse. Die Bevölkerung werde dadurch verringert, und, da jetzt die Israeliten ebenfalls zur Verteidigung des Vaterlandes verpflichtet seien, dem Staate auch in militärischer Hinsicht ein großer Nachteil zugefügt. Solchen Widersachern gegenüber konnte Steinhardt der Sieg nicht schwer werden. Seine Antwort an die Regierung ist in durchaus würdigem Tone gehalten und stellenweise von überlegenem Humor durchweht. Nach eingehender Begründung der Notwendigkeit des geistlichen Standes weist er aus den außerordentlichen Schwierigkeiten, die die Zeremonialsatzungen des Judentums dem Laien bieten, die unbedingte Notwendigkeit der Bestellung von Rabbinern nach. Freilich sei die öftere Verkündigung des lebendigen Gotteswortes in der Art christlicher Prediger eine schönere Tätigkeit, aber auch zu ihr sei er verpflichtet. »Nicht Ceremonie bloß ist ihr Beruf, sondern entstehende Streitigkeiten beizulegen, durch Predigten das Volk zu belehren[2]). Auf Reisen, zu denen oft Gelegenheit ist, auch dem übrigen Theil des Sprengels beizustehen in Rath und Lehre, und vor allem die Aufsicht über die jüdischen Schulanstalten.« So fehlen denn auch nirgendwo in Deutschland Rabbiner. In Waldeck, Lippe und Bielefeld[3]) befinden sich Unterrabbiner.

[1]) Dabei gehörte Neuenkirchen nach Steinhardts Angabe zu den reichsten Gemeinden im Lande.

[2]) Vgl. oben S. 185 und 473.

[3]) Bielefeld war der Sitz des Ravensberg'schen Oberrabbiners M. Friedheim, der ganz ähnliche Schicksale zu erdulden hatte, wie Steinhardt. Ein geborener Preuße, stand er, wie er selbst angibt, mehrere Jahre als Rabbiner in Cassel (vielleicht als Rabbinatsadjunkt und Rosenbachs Vorgänger) und wurde 1810 vom Konsisto-

Die Trauungsgebühren, deren Höhe nach einer seit hundert

rium als Rabbiner des Weser-Departements nach Bielefeld versetzt. Die vielfachen Besitzveränderungen der napoleonischen Periode hatten ihn um den Hauptteil seines Sprengels gebracht und damit um seine Einkünfte. 1811 verlor er den größten Teil davon, darunter das Fürstentum Minden, 1813 auch den Distrikt Rinteln infolge der Rückgabe der Grafschaft Schaumburg an den Kurfürsten von Hessen. Sein Bezirk war nunmehr auf Bielefeld, Herford und Vlotho zusammengeschrumpft (Staatsarchiv Münster Reg.-Bez. Minden V, 10) Auch ihm war, wie Steinhardt, seit längerer Zeit, seit Juli 1813, kein Gehalt mehr gezahlt worden. Wie Steinhardts nahm sich auch seiner die Regierung an. Am 26. Januar 1814 teilte sie ihm mit, daß nunmehr wieder die ganze Grafschaft Ravensberg unter dem bisherigen Rabbiner-Sprengel begriffen sei. Um von den Juden der Grafschaft Ravensberg nur 200 Taler Gehalt fordern zu müssen, bat er, auch die Israeliten des Fürstentums Minden, die nach wie vor in rabbinischen Fragen sich an ihn wendeten, ebenso wie die von Münsterland, denen er seit seinem Hiersein das Rabbineramt ohne Gehalt versehen habe, endlich auch Warendorf dem Bezirk wieder anzugliedern. »Um und um befindet sich in den hiesigen preußischen Landen kein Rabbiner« (Berichte Friedheims an die Regierung vom 8. August 1814 und 14. Februar 1815). Während aber die Bielefelder Regierung in richtiger Würdigung der Verhältnisse die mindestens vorläufige Aufrechterhaltung der bisherigen Konsistorial-Gemeindeverfassung für geboten ansah, stand der Oberpräsident zum Unglück für Friedheim auf einem ganz entgegengesetzten Standpunkte. In unzweideutiger Mißbilligung ihres Verhaltens erklärt er der Regierung, sie hätte wohl wie dies im Bezirk Paderborn geschehen sei, die westphälische Verfassung, die durch Auflösung des Konsistoriums in Cassel in sich selbst zerfallen und bei den jüdischen Glaubensgenossen wenig beliebt sei »und in der Tat keinen wesentlichen Vorteil erzeuge«, auf sich beruhen lassen können, um dadurch die frühere preußische Ordnung wieder herbeizuführen. Für 1815 sei die frühere Verfassung völlig außer Acht zu lassen (a. a. O. Verfügung vom 17. März 1815, noch einmal nachdrücklich wiederholt am 25. Mai 1815). Die Folgen der veränderten Situation zeigten sich bald. Friedheim sah sich mit einem Schlage in die frühere Notlage zurückversetzt. Am 30. November 1813 hatte der Syndikus Eisenstädter der Regierung berichtet, die Judenschaft sei durchaus nicht dazu zu bewegen, die vom Konsistorium für 1813 ausgeschriebene Steuer zu zahlen. »Der Rabbiner Friedheim, der von diesen Geldern seinen Gehalt für 1813 haben

Jahren bestehenden Übereinkunft geregelt sei, seien außer-

muß, wird sehr notleidend werden«. Diese trostlose Zeit schien jetzt wiederzukehren. Der Versuch, auf privatem Wege einen Gehaltsvertrag mit den Gemeinden zu vereinbaren, mißglückte völlig. Von 71 Familien der Grafschaft, darunter etwa 50 durchaus zahlungsfähigen, waren nur vier zur Unterzeichnung des Kontraktes bereit. Auch Bielefeld mit seinen 17 Familien (darunter 10 wohlhabenden) schien wenig geneigt, die alte Steuerlast weiterzutragen. Der Syndikus bat verärgert die Regierung um seine Entlassung. Er wies auf seine vieljährigen Dienste als westphälischer Syndikus und preußischer Landesvorsteher hin. »Die immerwährenden Kränkungen ungezogener Menschen« hätten ihm seine Stellung, die er sechs Jahre im Dienste des Königreichs Westphalen und drei Jahre in preußischem Dienste innegehabt habe, verleidet. Weil kein Konsistorium mehr existiere, handele jeder gegen Gesetz und Ordnung (Bericht vom 29. März 1814). Nach seinem Berichte vom 7. Mai 1815 hatte Bielefeld über 500 Taler jährlich aufzubringen, für die kleine Gemeinde eine in der Tat hohe Belastung: für den Kantor Salair nebst Beköstigung und Sporteln 160 Taler, an Zinsen für schuldige Kapitalien 59 Taler. 53 Taler jährlich mußten vom Kapital abgetragen werden. Für Synagogen-Reparaturen etc. berechnet Eisenstädter jährlich 40 Taler. »Zur Korporationsschuld ist uns auferlegt jährlich 78 Thaler«. Die Armenkasse bedurfte 40 Taler. An Rekognitionsgeld für den Rabbiner waren zu zahlen 70 Taler. Der Syndikus hält den Rabbiner zwar für entbehrlich. Denn vor Friedheim war die Grafschaft 13 Jahre ohne Rabbiner. Er will ihn aber nicht aus seiner Stelle treiben, wenn er sich nur mit freiwilligen Beiträgen zum Gehalt begnügt. Warendorf erhält der brotlos gewordene ehemalige Rabbinatsadjunkt von Beverungen (wohl Sutro. Staatsarchiv Münster Reg.-Bez. Minden V 10. Vgl. auch Mitteilungen des Gesamtarchivs der deutschen Juden 3. Jahrgang I. Heft, S. 12 Anm. 1). Minden, zu einem Beitrag von 100 Taler jährlich zu Friedheims Gehalt aufgefordert, lehnt rundweg ab. »Ein Rabbiner als ein bloßer Privatgelehrter« könne weder auf den religiösen Kultus noch auf den Unterricht und die Bildung des Volkes einwirken, weil ihm in Ermangelung einer Konsistorialverfassung die von geistlichen Behörden geliehene Gewalt fehle. (St. A. M. Bericht der Mindener an die Regierung vom 7. Juli 1815). So war Friedheim in einer recht peinlichen Situation. Selbst für den Fall, daß ihm die Grafschaft Ravensberg wenigstens blieb, war er mit 200 Talern, wie er der Regierung klagte, beinahe ein Bettler. Seine Wohnung in Bielefeld kostete ihn allein 40 Taler, er zahlte

ordentlich niedrig[1]). Offenbar ist Neuenkirchen abgewiesen worden[2]).

Stand so die Behörde Steinhardt recht wohlwollend gegenüber, so scheint die christliche Bevölkerung der Stadt diese Sympathien nicht geteilt zu haben, wenn ein für Steinhardt recht peinlicher Vorfall, der sich um die gleiche Zeit zutrug, uns irgend welche Schlüsse gestattet. Ein vierzehnjähriger Schüler des Gymnasiums hatte durch einen Roheitsakt eine jüdische Beerdigung gestört und war von der Schule dafür mit einer Disziplinarstrafe belegt worden,

---

5 Taler Personalsteuer und hatte im Laufe des Jahres 1813 nicht weniger als 200 Mann Einquartierung gehabt. Ja es scheint, daß er seines Amtes förmlich entsetzt werden sollte. Abermals griff die ihm offenbar wohlwollend gesinnte Regierung zu seinen Gunsten ein. Sie berichtete dem Oberpräsidenten, daß durch die Verfügung, die westphälischen Dekrete außer Kraft zu setzen, Friedheim in eine bedauernswürdige Lage versetzt worden sei. Nach Analogie des Verfahrens, welches man gegen die vorgefundenen öffentlichen Beamten aller Art angewandt habe, durfte auch Friedheim nicht besorgen, daß man ihn aus Amt und Brot jagen würde. Unter Beifügung einer kürzlich bei dem Dank- und Freudenfeste von F. gehaltenen Predigt bat sie, ihn doch wenigstens für das laufende Jahr im Amte zu lassen (am 25. Juli 1815). Die Bemühungen der Behörde hatten den Erfolg, daß er nicht nur im Amte geduldet wurde, sondern ihm auch Minden und ein von Minden und Ravensberg gemeinschaftlich aufzubringendes Gehalt von 300 Talern gesichert wurde. So erhielt er wenigstens einen größeren Teil seines ursprünglichen Amtsbezirkes, der außer Ravensberg, dem Fürstentum Minden und dem Distrikt Rinteln noch das Fürstentum Osnabrück umfaßt hatte. (Eisenstädters Bericht an die Regierung vom 7. Mai 1815.) Interessant ist, daß der Oberpräsident seine günstige Entscheidung unter anderem auch damit motiviert, nach der Königlichen Verordnung vom 11. März 1812 sei »die Aufsicht eines Rabbiners gesetzmäßig erforderlich«. Siehe auch weiter S. 553.

[1]) Die Trauungssporteln betrugen von 300 Talern Brautschatz 3 Taler, von jedem Hundert darüber 8 Groschen, für Ausfertigung der Ehepakten oder des Chalizabriefes das Stück 5 Groschen. Bei geringerer Mitgift wurde auf die Gebühren ganz verzichtet.

[2]) Vgl. oben S. 544.

über die wir nichts Näheres erfahren. Der Judenschaft muß diese Strafe wohl als keine hinreichende Sühne erschienen sein. Jedenfalls erhob Steinhardt in ihrem Namen Beschwerde. Die zum Bericht aufgeforderten Gymnasialprofessoren weisen die Klage in recht erregter Weise und in den heftigsten Ausdrücken, wie Unverschämtheit und Verleumdung, zurück, mit dem Erfolg, daß im Auftrage des Gouverneurs die Regierung dem Rabbiner die unüberlegte Beschwerde verwies. Für die nächsten Jahre lassen uns die Quellen fast völlig im Stich. So stehen wir ratlos vor der merkwürdigen Tatsache, daß der seit dem 7. Februar 1815 als Oberrabbiner von Münster und der Mark fungierende frühere Untergebene Steinhardts, Abraham Sutro, 1818 mit der Judenschaft des ehemaligen Fürstentums Paderborn einen Kontrakt schloß, wonach diese zu seinem Gehalt einen jährlichen Betrag von 126 Reichstalern leistete. Die Summe wurde bis 1850 aus der Kasse der Judenschaft des ehemaligen Fürstentums Paderborn bezahlt, nach Auflösung dieser Kasse aber von den einzelnen Gemeinden des Bezirks repartiert, so daß die Gemeinden außer dem Gehalt für ihren Rabbiner auch noch einen Beitrag zu Sutros Gehalt aufbrachten. Steinhardt muß sein Amt schon etwa ein Jahr vor seinem im September 1825 erfolgten Tode niedergelegt haben[1]). Denn 1824 bewarb sich Oberrabbiner Sutro um den vakanten Posten. Die Mindener Regierung bemerkt ihm, der vakante Oberrabbinerbezirk Paderborn werde keinesfalls mit dem von Münster, eher mit dem zu Bielefeld vereinigt werden. Später erreichte Sutro aber doch, wie es scheint, auf Grund freiwilliger Vereinbarung, sein Ziel[2]). Steinhardts Gattin

[1]) Vgl. oben S. 186.

[2]) Ob Friedheim 1824 noch im Amte war, ist auch nicht bekannt. Da vermutlich aber die Stelle mit seinem Tode ebenso einging, wie die Steinhardts, so scheint dies der Fall gewesen zu sein. Ueber Sutro vergleiche Mitteilungen des Gesamtarchivs der deutschen Juden a. a. O.

siedelte nach Cassel über, wo sie am (29. Elul 5599 =) 8. September 1839 starb. Ihre Grabschrift lautet:

פ״ט אשת חיל ומוכת שכל | עטרת בעלה ותפארת בניה | תורת אל היתה בליבה | ויראת שמ׳ מעוזה | כפיה פרשה לעני | וידיה לאביון ה״ה האשה היקרה מ׳נדל | אשת הרב מהור״ר מענדל שט״ינהארט. נפטרת בליל ש״ק כ״ט אלול ונקברת | ביום כ״ט בו תקצ״ט לפק[1]).

So war, wie die Institution des Konsistoriums selbst, auch das Paderborner Oberrabbinat, das ihm sein Dasein in letzter Linie dankte, eine ephemere Schöpfung, deren selbständige Existenz mit dem ersten und einzigen Inhaber des Postens wieder verschwand[2]). Auch des Ravensberger Oberrabbinatsbezirkes Entstehung geht auf das Konsistorium zurück, und auch er teilte, wenn es uns auch an bestimmten Nachrichten fehlt, sehr wahrscheinlich das Schicksal des Nachbarbezirkes. Friedheim war erster und letzter Inhaber dieser Würde[3]). Am längsten erhielt sich das Oberrabbinat von Münster und der Mark unter dem langlebigen Abraham Sutro[4]). Abgesehen von

[1]) Mitteilung des Herrn Horwitz hier. In den Casseler Adreßbüchern für die Jahre 1835—1839 wird Henriette Steinhardt, verwitwete Gattin des Consistorialraths, aufgeführt.

[2]) Ueber Steinhardts Vorgänger in Warburg siehe oben S. 462 und 472.

[3]) Ueber Friedheim s. oben S. 546. Auch vor ihm hat es in Bielefeld Rabbiner gegeben. Der letzte scheint um 1797 verstorben zu sein. Vgl. oben S. 548.

[4]) Ueber Sutro vgl. oben S. 463, 469 f., 550. Vgl. auch Gesamtarchiv der deutschen Juden a. a. O. S. 12, Anm. 1, wo 1800 wohlin 1810 zu ändern ist, sowie S. 47 ff. Siehe ferner Jew. Enc. s. v. Abraham Sutro. Sutro wurde 1810 als Lehrer und Rabbinatsadjunkt in Beverungen vom Konsistorium bestellt. In letzterer Eigenschaft hatte er das Kreisrabbinat Warburg, dessen Amtssitz Beverungen war, zu verwalten. Ueber sein Gehalt siehe Tableau von 1811, S. 559. Nach Jew. Enc. s. v. soll er um 1814 Lehrer in Reichensachsen gewesen sein, was ich nicht nachprüfen kann. Vgl. dagegen oben S. 548. 1814 scheint er Warendorf erhalten zu haben. Im gleichen Jahre in

diesen drei Oberrabbinatsbezirken taucht in der unmittelbar »nachwestphälischen« Zeit noch ein viertes und fünftes westphälisches Landrabbinat auf, nämlich das des Landrabbiners Joseph Abraham Friedländer, des Neffen David Friedländers, zu Brilon[1]) sowie das des Hirsch Cohen zu Geseke[2]).

Der bis tief in die zweite Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts, bis zu Sutros Tode im Jahre 1869, bestehende Oberrabbinatsbezirk zu Münster war der letzte Rest der westphälischen Konsistorial-Organisation. War aber auch die staatliche Zwangsorganisation mit dem Fall des Konsistoriums dahin, war an Stelle der straffen, einheitlichen Leitung von der Casseler Zentrale aus, die Selbstverwal-

welchem er zum Landrabbiner von Münster und der Mark gewählt worden ist, — Friedheim hatte sich vergeblich um diesen Bezirk beworben (a. a. O.), 1815, — erhielt er auf Veranlassung des Oberpräsidenten durch Oberrabbiner Steinhardt »die in jüdischer Sitte eingeführte Weihe der Gradation mit dem vorgeschriebenen Ceremoniell«. Es ist wohl der Morenutitel gemeint. Bei der Feier trug Steinhardts Sohn Simon, Regierungsprokurator in Cassel, ehemaliger hessischer freiwilliger Jäger, ein von ihm selbst verfaßtes Gedicht vor, welches Steinhardt dem Oberpräsidenten gleichzeitig mit dem Bericht über die Feier überreichte. Das Gedicht ist in Paderborn bei B. C. Schlegel erschienen und trägt die Widmung: »Am 3. August 1815«.

[1]) Ueber Friedländer siehe Jew. Enc. s. v. und die daselbst angegebene Literatur.

[2]) Hirsch Cohen Rapaport in Geseke war 1790 als Vizerabbiner im Herzogtum Westphalen angestellt. (Bericht Cohens vom 16. Dezember 1807 St.-A. M. Herzogtum Westphalen XI betr. Gerichtsbarkeit des Vizerabbiners in jüdischen Zeremoniensachen.) Im Jahre 1807 beansprucht Cohen in einer Klage eines Juden wider einen anderen wegen Vorenthaltung des ihm gebührenden Chabertitels die Entscheidung. Im Jahre 1817 erscheint der »Rabiner Hirsch Cohen« als rückständiger Steuerzahler (Staatsarchiv Münster Beitrag der Juden zur Befreiung von Militair Dienste betr.). 1825 erteilte der westphälische »Landrabbiner Hirsch Cohen zu Geseke« dem bekannten »Prediger und Obervorsteher der Juden im Herzogtum Westphalen« Hellwitz die Autorisation als Prediger (Mitteilungen des Ges. Archivs d. d. J. a. a. O. S. 43 Anm. 1).

tung der einzelnen Gemeinden getreten, so zeigt doch die spätere Entwicklung mehr als einer westphälischen Gemeinde unverkennbare Spuren des tiefeingreifenden Einflusses der kurzen Konsistorialherrschaft. Selbst die preußischen Behörden kehrten später zu jenen Einrichtungen wieder zurück, deren Abschaffung sie in psychologisch leicht erklärlicher Abneigung gegen alles von den Fremden stammende kurzerhand dekretiert hatten[1]).

Anhang II.

Urkundliches.

1. Bekanntmachung des Konsistoriums vom 7. Juli 1809 betreffend Eröffnung der Schule[2]).

[1]) Am 12. November 1817 richtet die Mindener Regierung an den Oberrabbiner Friedheim zu Bielefeld folgendes Reskript: »Bei den häufig aus Ihrem Rabbiner Bezirke und neuerlich noch durch den p. Wolfers zu Minden angebrachten Klagen israelitischer Vorsteher über die Schwierigkeit, Ruhe, Ordnung und Anstand beim öffentlichen Gottesdienste, so wie bei anderen israelitischen Gemeindeversammlungen zu erhalten, finden wir uns veranlaßt, folgendes hierdurch zu verordnen: 1. Die unter der Fremdherrschaft im Jahre 1810 erschienene Bekanntmachung des damaligen israelitischen Consistorii wegen verbesserter Einrichtung des Gottesdienstes in den Synagogen soll soweit sie polizeilich disziplinarischen Inhalts ist, und nicht etwa dogmatische auch damals nicht zur Ausführung gekommene Neuerungen betrifft, auch ferner in den Synagogen zur Norm und Richtschnur dienen. Namentlich werden alle dadurch den Vorstehern eingeräumten Aufsichtsrechte zur Erhaltung guter Ordnung hiermit ausdrücklich bestätigt. 2. Die Vorsteher erhalten das Recht, jeden Störer des Gottesdienstes mit Geldstrafen bis 1 Taler zu belegen (Acta des Magistrats Minden 1814 die Verhältnisse der Juden betreffend). Eine ähnliche Verfügung ist nach »Mitteilungen des Ges.-A. d. deutschen Juden« a. a. O. S. 8 und 15 unter Berufung auf die Cabinettsordre vom 8. August 1830 auch 1832 ergangen. Der Vorstand der Mindener Gemeinde veröffentlicht am 12. Juli 1840 einen Auszug aus den 1810 seitens des Kgl. Westphälischen Konsistorii erschienenen Verordnungen »zur Kenntnis und gebührenden Nachachtung unserer Gemeinde«.

[2]) Staatsarchiv Berlin a. a. O.

Das Konsistorium zeigt den Israelitischen Hausvätern Nachrichtlich an, daß nunmehr die nöthigen Vorbereitungen zur Errichtung der hiesigen öffentlichen Lehr-Anstalt getroffen sind, und diese den bevorstehenden 1ten August eröffnet wird.

Die Gegenstände des Unterrichts sind folgende:

1. Religion und Moral,
2. Hebräische Sprache,
3. Bibel mit Erklärungen,
4. Uebersetzen der Gebete,
5. Hebräisch-Schreiben,
6. Deutsch-Schreiben,
7. Deutsche Sprache,
8. Französische Sprache,
9. Rechnen,
10. Anfangsgründe der Mathematik,
11. Geschichte und Geographie nebst Naturbeschreibung,
12. Zeichnen.

Endlich sollen diejenigen Knaben, welche die dazu erforderlichen Fähigkeiten erlangt haben, zu einer künftigen Aufnahme ins Seminarium vorbereitet werden. Die Herren Hausväter und Vormünder werden dazu eingeladen, an den dazu festgesetzten Tagen künftiger Woche nämlich Montag, Dienstag, Mittwoch, Donnerstag und Freitag Vormittag von 11—12 Uhr in der Behausung des Herrn Konsistorialrats Berlin, von den daselbst sodann anwesenden Mitgliedern des Konsistoriums die näheren Bedingungen zu vernehmen, indem die vor Ablauf künftiger Woche nicht angemeldeten Kinder auf die Liste der Zuzulassenden nicht gebracht werden können.

Kassel den 7. Juli 1809.

Königl. Westphäl. Konsistorium der Israeliten.

2. Aus einer Eingabe des Konsistoriums an den Minister des Inneren vom 12. März 1810[1]).

Das C. »arbeitet mit Menschen, die durch Verwahrlosung in politischer und moralischer Hinsicht nicht so leicht, wie jede andere Religionssekte zur Ordnung geführt werden können, fordert ferner alle Berichte von Männern, deren Dienst gratis übernommen ist, und gegen welche man nicht mit solcher Strenge verfahren kann, wie

[1]) Staatsarchiv Berlin a. a. O. Da wichtige Stellen dieser Eingabe noch nicht veröffentlicht sind, so habe ich sie auszugsweise hier wiedergegeben.

jedes andere Kollegium welches seine Berichte von besoldeten Dienern fordert, deren Unfolgsamkeit den Verlust ihrer Stelle fürchten läßt.« Es klagt dem Minister, daß »verschiedene Individuen ganz unfolgsam gegen die Befehle des C. sind, und letzterem bis jetzt keine andere Mittel zu Gebote standen, sie dazu zu zwingen, als durch weitläufige Inquisitionen, welche vielleicht 6 Monate und Jahre dauern.« Es folgt eine ausführliche Darstellung der Schwierigkeiten, mit denen es zu kämpfen hat. »Der dermalige Zustand der Israeliten, als sie noch eine nur geduldete Nation ausmachten und der Staat ihre Duldung als eine Revenue betrachtete, war in kirchlicher Hinsicht so beschaffen, daß darin eine Revolution nicht ausbleiben konnte. Der Staat bekümmerte sich weder um ihre Schulanstalten noch überhaupt um ihre Bildung, sondern der reichste unter ihnen, der am meisten kontribuirte, stand an ihrer Spitze; der Zufall entschied, ob die Einrichtung gut oder schlecht war, denn auf einem Prinzip beruheten alle diese Einrichtungen nicht. War jener Reiche bigott, unwissend, so wurden Schullehrer seinem Charakter gemäß gewählt und angestellt, und die daraus entstandenen Früchte entsprachen der Pflanze. Ein anderer, der leichtsinnig war und die Religion abzuschütteln dachte, wählte Lehrer nach seinen Wünschen, und da weder Vorschriften zu einer Lehrmethode noch Bücher allgemein anerkannt wurden, wonach jeder Israelit seine wahre Religion bestimmt wissen konnte, so war es ganz natürlich, daß in jedem Ort anderer Unterricht ertheilt und andere Prinzipien gelehrt wurden. Von einem wissenschaftlichen Unterrichte wußte man vor 30 Jahren unter den Juden gar nichts. Deutsch Schreiben und Rechnen nach Regeln, wer das verstand, wurde schon ausgezeichnet. Wozu sollte auch der Jude bei Erziehung seiner Kinder höheren Bedacht nehmen? Seine Bestimmung konnte nur die eines Handelsmanns seyn. Was brauchte dieser mehr zu verstehn als Schreiben und Rechnen? Der Kleinhändler bedurfte auch dies nicht einmal. Bei seiner eignen Religionspartei konnte er nur imponieren, wenn er den Talmud studierte, und die strengste Ausübung der äußerlichen Ceremonien beobachtete. Begriffe über Bildung oder Roheit waren so fremd unter den Israeliten, als unter den Bauern der Unterschied zwischen der Kant'schen und Fichte'schen Philosophie. Ausnahmen machte nur der reiche Stand, der Umgang mit gebildeten Klassen anderer Religionen hatte, und der Stand des Arztes, denn letzterer trieb ein Gewerbe, welches den Juden erlaubt war. Bei dieser Ausnahme fand sich aber auch nicht selten, daß der Jude sich von seinen Glaubensbrüdern trennte, so wie sie es nicht minder in Ansehung seiner thaten ... So wie es sich in Ansehung der Schullehrer verhielt, so verhielt es sich nicht

minder mit den Volkslehrern unter dem Namen: Rabbiner. Er war Souverain; aber Kenntnisse besaß er nicht, ob er seinen Posten verstand oder nicht, davon war garnicht die Rede; von Schulkenntnissen, von Erziehung, mit einem Worte von dem, was zu den Eigenschaften eines guten Volkslehrers gehört, fand man bei ihm gewöhnlich das Gegenteil, er sah nur darauf, daß alle äußerlichen Ceremonien beobachtet wurden, nahm sich auch die Freiheit, zuweilen neue hinzuzusetzen, war selbst streng in der Beobachtung derselben und forderte als Souverain seiner Gemeinde, die größte Submission und Ehrenbezeigung, die er sich öfters die Erlaubnis nahm, selbst vorzuschreiben. Bei dem Drucke, unter welchem diese Religionspartei in politischer Hinsicht seufzte, war es die größte Wohlthat für sie, daß jeder Rabbiner die Quaal (!) dieses Lebens (sie mochte nun vom Staat, von Verachtung ihres Nebenmenschen anderer Religion, oder selbst von dem Drucke der Rabbiner herrühren, die theils aus Unwissenheit, teils aus Schwärmerei zu religiösen Handlungen durch so viele Zusätze der Ge- und Verbote die Israeliten quälten) als verdienstlich schilderte, um in jenem Leben die höchste Stufe zu erreichen.« Nach einer Darlegung über den Einfluß Mendelssohns auf die Erziehung beklagt sich das K. immer wieder über den Ungehorsam der Vorsteher, über die ausbleibenden oder verzögerten Berichte. Es wünscht Kirchen- oder sonstige Strafen verfügen zu können. »Ohne Macht, unmittelbare Strafen zu erkennen, gebricht es uns auch an Unterstützung von Seiten der Behörden, deren manche Friedensrichter, die wir um Beistand ersuchten, hielten nicht einmal uns einer Antwort wert«. In dem Bericht wird als Syndikus von Cassel Meier Josef Büding genannt. Die Rabbinatsadjunktstellen sollen mit der eines Schullehrers aus Sparsamkeitsrücksichten verbunden werden. »Was den Punkt der Schulkosten betrifft, so hat das C. bis jetzt nur wenig tüchtige Männer gefunden, die ihres Amtes bewährt sind«. Siehe das Weitere oben S. 205.

3. Brief Berlins an die Königl. Mairie zu Cassel vom 30. November 1810, betreffend die öffentlichen und Privatschulen der Stadt Cassel.

»Auf dero Erlaß vom 14. und 19. d. M. habe ich die Ehre zu erwiedern: wie hier keine Privatschule existiert, sondern daß viele Hausväter die Privatlehrer zum Unterricht ihrer Knaben täglich in ihrem Hauße kommen lassen. Was aber die Konsistorialschule betrifft: hierüber kann nur das Konsistorium Auskunft geben. Ich hätte schon ehender diese Nachricht gegeben, wenn mich nicht eine Unpäßlichkeit hieran verhindert hätte, weswegen ich um Entschuldigung bitte.

Ich versichere Sie übrigens meiner vollkommenen Hochachtung. Der Rabbiner des Sprengels Cassel Berlin.«[1])

4. Die zwecks Neueinrichtung des Casseler Schulwesens im Auftrage des Generaldirektors Leist veranstaltete Schulenquête von 1810 zählt unter den öffentlichen Schulen auf:

6) Die Israelitische Consistorialschule. Nähere Angaben über die Lehrer enthält das folgende Schema:

6) Israelitische Consistorialschule.

Namen der Lehrer	Alter Jahre	Dienstzeit	Verheiratet	Kinder	Jährliches Diensteinkommen
Herr Rosenbach, Rabineradjunkt Sprengels Cassel	39	seit August 1809	1 Frau	keine Kinder	250 Thlr.
Herr Benlevi	32	seit August 1809	—	—	250 Thlr.
Herr Hanno von Offenbach	19	von Ostern 1810	—	—	236 Thlr.
Bechtel, Kantor der Brüderkirche	43	von August 1809	1 Frau	6	100 Thlr.
Herr Leo Mahler	52	von August 1809	1 Frau	3	60 Thlr.
Herr Bernhard	31	von August 1809	—	—	75 Thlr.
Herr Alberg	19	von August 1810	—	—	36 Thlr.
Herr Praeger	34	von Pfingsten 1810	—	—	75 Thlr.

5. Bericht des Konsistoriums über die israelitischen Schulen im Fulda-Departement. Cassel, d. 27. October 1811.

[1]) Städtisches Archiv zu Cassel M 1100. Vergleiche auch oben S. 198 das über die Winkelschulen Gesagte.

»Herr Maire der Residenz.

Zur Erledigung des am 5-ten uns zugegangenen verehrliche Schreibens vom 2-ten d. M. haben wir die Ehre, das uns mitgetheilte Tableau der Israelitischen Schulen im Fuldadepartement ausgefüllt, so gut dies geschehen konnte, hierneben zu übersenden. Unausgefüllt haben wir nähmlich diejenigen Rubriken lassen müssen, welche, vermöge der bisherigen und zur Zeit noch bestehenden Verfassung, bei den Israelitischen Schulen nicht Statt finden. Zugleich erneuern wir Ihnen, Herr Maire der Residenz, die Versichernng unserer vorzüglichen Hochschätzung.

Kgl. Westph. Consistorium der Israeliten.

Merkel Berlin

Sekretär«

Der Maire beklagt sich in seinem Bericht an den Generaldirektor über die lange Verzögerung des vom Konsistorium zu erstattenden Berichts. (a. a. O. Das Tableau S. 559.)

6. Die Erwähnung des Glaubensbekenntnisses in behördlichen Bekanntmachungen.

Das Konsistorium bittet am 14. Mai 1811 die Präfekten dafür Sorge zu tragen, daß man in allen Aufsätzen und Erklärungen, welche Israeliten betreffen, deren Religionsbezeichnung sich zu enthalten, sondern sie ebenso wie andere Religionsgenossen durch Stand, Namen und Wohnort kenntlich zu machen habe, es sei denn, daß die Religionsbezeichnung in besonderen Fällen zur Verständlichkeit durchaus nothwendig werden sollte.« (St. A. Hannover a. a.O Nr. 36.)

7. Festgesang bey Erhebung ihres durchlauchtigsten Landesherrn zur hohen Kur-Würde[1]).

Sr. Kurfürstlichen Durchlaucht Namens der sämmtlichen Judengemeinden

in

den Kurfürstlich Hessischen Staaten, unterthänigst gewidmet,

von

den Ober-Hof- und Kammeragenten Susman Abraham[2])

[1]) Gedruckt 1803 bei J. H. Martin Aubel in Cassel. Siehe oben S. 81.

[2]) Über denselben siehe »Hessenland« 1909 S. 307 f. sowie oben Seite 82.

Tableau der öffentlichen Schulen im Departement der Fulda. 1811 (*vgl. S. 558*).

Distrikt	Canton	Commune	Benennung der Unterrichtsanstalt	Lehrgegenstände	Zahl der Schüler	Vor- und Zunamen der Lehrer	Gehalt der Lehrer	Bemerkungen
Cassel	Cassel	Cassel	Consistorialschule, wird auch, weil sie am 15. August eröffnet wurde, Napoleonsschule genannt.	Religion und Moral, Bibel, hebräische, latein., deutsche und französ. Sprache. Schreiben, Rechnen, Geographie, Geschichte und andere gemeinnützige Kenntnisse. Zeichnen. Singen (auch Musik den Seminaristen).	100	*A*) Angestellte: 1. Aron Abraham Rosenbach 2. Moses Jacob Benlevi 3. Raphael Hanno *B*) Privat: 4. Gumpaert Noa Allberg 5. Samuel Bernhard 6. Pinhas Leo 7. Kantor Bechtel	Thlr. 150 250 275 50 81 60 100	*a*) den Unterricht in Religion und Moral ertheilt H. Consistorialrath Heinemann unentgeltlich. *b*) H. Rosenbach erhält eigentlich 250 Thlr., davon jedoch 100 Thlr. auf die Adjunktenstelle, die er gleichfalls bekleidet, gerechnet werden. *c*) die Schule wird unterhalten theils von den Schulgeldern und theils von den im Königlichen Dekret, Behuf der Schulen angewiesenen Geldern. *d*) der H. Consistorialrath Steinhardt hat den Seminaristen, die künftig eine eigene Anstalt erhalten, bis jetzt Unterricht im Talmud unentgeltlich ertheilt.
Cassel	Hofgeismar	Hofgeismar		Religion, Bibel, hebräische und deutsche Sprache; Schreiben, Rechnen	18	Mendel Simon	150	*e*) von diesen 150 Thlrn bezahlt das Consistorium 75 Thlr. und die Hausväter, deren Kinder den Unterricht genießen, 75 Thlr.
Höxter	Beverungen	Beverungen		ebenso	12	Abraham Sutro	100	*f*) Herr Sutro erhält eigentlich 200 Thlr., davon jedoch 100 Thlr. auf die Adjunktenstelle, die er ebenfalls bekleidet, gerechnet werden.
Höxter	Brakel	Brakel		außer von obigen Gegenständen noch Französisch	32	Callmann Katzenstein		*g*) Herr Katzenstein ist erst vor kurzem dahin versetzt, und wird seine Anstellung sowie die Bestimmung seines Gehalts demnächst erfolgen.

Nota. Es sind zwar in mehreren Orten des Fuldadepartements Lehrer befindlich, die bereits geprüft sind, doch fehlt es meistentheils noch an einem schulmäßigen Unterricht, besonders aber an solchen Lehrern, die anstellungsfähig wären; diese können daher hier nicht mit aufgeführt werden, weil dieser Unterricht keine öffentliche Schule genannt werden kann.

und Moses Joseph Büdinger[1]), als judenschaftlichen Oberassistenten und Assistenten[2]),

Jakob Simon Michel[3])
als Vorsteher
und
den übrigen judenschaftlichen Landes-Vorstehern.

Der Gottheit Lieblingssöhne sind die Fürsten,
die, voll Gerechtigkeit, voll zarter Milde,
die Völker weiden, wie auf Salems Auen,
die Heerden einst der edle Sohn Isai's.
Ihm reichte, für den sanften Hirtenstab,
den goldnen Scepter dar Israel's Volk,
für welches unter Deinem Scepter nun
des stillen Wohles Kranz, o Wilhelm! blüht.
Erhab'ner Vater Deiner biedren Catten,
an dessen Blick auch wir mit heil'ger Liebe,
mit fester Treue, froh dich segnend, hangen,
erhab'ner Vater! Dank ertöne Dir!
Du leitest, mächtig, voll Gerechtigkeit,
voll zarter Milde, sie zum Ziel, des Glücks,
die biedren Völker, die Dich, Vater! ehren.
Ein höh'rer Glanz umstrahlt nun Deinen Scheitel,
und Friede geußt herab sein reiches Füllhorn,
und laut in Deinen frohen Gauen schallet
aus Hütten, Tempeln und Palästen Jauchzen!
Auch ihn vernimm, den Psalm der Enkel Abram's!
Vernimm ihn jetzt im neuen Diadem!
Verdient umstrahlt es Dich; denn gern umfasset,
Dein helles Auge das, was gut und wahr

---

[1]) Siehe »Hessenland« a. a. O. Büdinger wird 1809 zum Ober-Hofagenten ernannt. Daselbst S. 326. Sußmann Abraham wird 1788 zum Hof- und Kammer-Agenten befördert. Aus Obigem dürfte sich ergeben, daß er inzwischen ebenfalls den Titel Ober-Hofagent erhalten hatte.

[2]) Büding, der letzte judenschaftliche Assistent, erhielt dies Amt ebenfalls 1801. Siehe Horwitz »Die Verwaltung der judenschaftlichen Angelegenheiten« S. 13. Über seine Funktionen als Assistent siehe auch »Hessenland« a. a. O. S. 326 sowie oben Seite 82.

[3]) Über ihn siehe oben S 82. Er ist sicherlich identisch mit Jacob Simon Michel Bensa. Siehe über ihn S. 455.

und schön und edel ist, und immer wird,
wie Säulen, her um Deinen Thron es stehen,
was gut und schön und wahr und edel ist.
Israel's Gott! — Du, Herrscher aller Herrscher!
Der Himmel Meister und des düstren Abgrunds!
Du, der den Seraph schuf, und lenkt die Sonnen,
und jedem Würmchen zeichnet vor die Bahn,
die's in der Welten nie gemeß'nem Raume
durchwandeln soll! (Es lebt, beginnt die Bahn,
stirbt, lebet wieder, stirbt, und lebet ewig!!)
Erhör', Unendlicher, das Flehn der Harfen,
das hin zu Deinem ewig festen Throne,
vor dem sich Seraph, Würmchen, Sonnen beugen,
Dein treues Volk für seinen Herrscher sendet;
für seinen Herrscher und für's fernste Wohl
von seinem täglich blüthenreichern Stamme!
In seinem milden Schatten knie'n noch einst
Israel's Enkel, wann (o süßer Trost!)
am müden Abend dieser kleinen Erde,
auf Deinen Wink, der ewig höh're Wunder
dem Blick enthüllt, die rätselvollen Thränen
der Frommen sich in Engelzähren wandeln![1])

[1]) Am Eingange dieses in Klopstock'schem Odenstile geschriebenen »Psalmes der Enkel Abrams« zeigt sich die Muse des Gesanges auf der Harfe spielend. Am Schlusse ist eine Art Mausoleum dargestellt. Ganz minderwertig ist ein in recht schlechten hebräischen und deutschen Reimen abgefaßtes Hochzeitskarmen unter dem Titel »Ehrerbietigstes Zeugnis der tiefsten Ehrfurcht, aufrichtigster Freude und der allertreuesten Wünsche Ihro Hochfürstlichen Durchlaucht Herrn Wilhelm Erbprinzen zu Hessen und Ihro Königlichen Hoheit Frauen (!) Augusta Prinzessin von Preußen etc. unterthänigst übergeben von der sämmtlichen Judenschaft in Hessen«. Cassel den 20. März 1797.

Die Darstellung der Juden im deutschen Roman des zwanzigsten Jahrhunderts.

Von **Josef Bass.**

(Fortsetzung)

Darstellung der Juden bei Max Viola.

Ungefähr dieselbe Behandlung desselben Stoffes mit denselben Vorzügen und Fehlern wie »Dr. Gutmann« d. h. mit gutem Willen und löblichen Absichten, schwacher Komposition, schablonenhaften Charakteren und sehr schlechtem Stil, zeigt desselben Verfassers:

Max Viola, Salomon Tulpental. Ein moderner Roman. Berlin 1903. Verlag S. Cronbach. 328 S.

Wir finden wieder einen emporgekommenen reichen jüdischen Bankier, Salomon Tulpental, der ebenso gemein, schmutzig und niedrig ist, wie seine Frau, seine Tochter und sein Sohn Gaston, der die seltsamsten Mittel ergreift, um von dem ihm gegenüber knickerigen Vater Geld zu erpressen. Wir finden dieselbe Sucht, in die Kreise der Aristokraten zu kommen, die, obwohl selbst lumpig, sie doch als Juden verachten und verabscheuen. Doch hat die eine Tochter Mary schon einen Grafen geheiratet und die andere, Emma, ist mit einem zweiten verlobt, wird aber von ihm, da er wieder reich geworden ist und, nachdem er die ehelichen Rechte vorausgenommen hat, sitzen gelassen. Sie heiratet der schuftige, schlaue, nichtswürdige Buchhalter Tulpentals, Moritz Fischl, der um alle finanziellen Machenschaften des Brotherrn weiß. Ebenso nichtswürdig sind die anderen reichen Juden und Jüdinnen. Schablonenhaft sind auch die guten Juden: der Buchhalter Rosenstein, dessen Sohn Paul, ein idealer, junger Maler,

und die Mutter; sie alle leben im innigsten Einvernehmen. Wir finden wieder eine große Judengemeinde von meist armen Dorfgehern und wenigen Wohlhabenden, die sehr wohltätig sind, und ein außerordentlich ideales, wunderschönes Judenmädchen Mirjam. Paul vertritt den jungen Hartenstein. Wie dieser vorher religiös, überdies, und das ist neu, auch national völlig gleichgiltig, fühlt er sich endlich doch zu seinem geplagten, verfolgten Volke gehörig und spricht nun bei jeder passenden und unpassenden Gelegenheit seine Ansichten über Juden und Judentum aus, die allerdings meist richtig sind. Nur findet er, durch die Tatsachen belehrt, daß an ein friedliches Zusammenleben nicht zu denken sei. Warum, wird allerdings nicht gesagt. Es müßten ja gerade nicht Aristokraten und dazu verlumpte sein. Das einzige Heil sei der Zionismus. Zuletzt taufen sich alle Tulpentals, während Paul die große Weihe als wahrer Jude empfängt und nur Gräfin Mary nach dem Todessturz ihres Gemahls eine ganz unvermittelte Sinnesänderung durchmacht.

Darstellung der Juden bei Martin Beradt.

Ganz unter Juden, wie bei Max Brod, spielt sich ab Eheleute, Roman v. Martin Beradt. 2. Aufl. S. Fischer. Berlin 1910. 483 S.

Die Geschichte ist ziemlich einfach. Susanne, die Frau des Herrn Leopold Stern, wird ihres ungeliebten Gatten, trotzdem daß er sie mit allen Annehmlichkeiten des Lebens überhäuft, satt. Ihrer Natur nach von unbändiger Sinnlichkeit, erinnert sie sich eines Jugendbekannten, den sie früher etwa nach Backfischart geliebt hat, geht zu ihm, gibt sich ihm hin, läßt sich von ihrem Mann, dem sie ein Mädchen geboren hat, scheiden und heiratet den Geliebten, den Referendar und späteren Rechtsanwalt Albert Livland. Albert kann sie nicht, wie sie gewohnt ist, erhalten; es tritt, sonderbarer Weise mehr von seiner Seite, Entfremdung ein,

und er endet nach seinem moralischen und finanziellen Zusammenbruch, in dem er auch fremde Depôts angegriffen hat, durch Selbstmord. Susanne kehrt auf die Bitten Sterns, der nie aufgehört hat, sie, wenn auch nach seiner Art, mehr sinnlich zu lieben, zu ihm zurück und führt nun wieder das Leben einer reichen Frau. Sie liebt ja nicht, läßt sich nur lieben. Gegen ihren dritten, d. h. auch ersten Mann wird sie jetzt gut, aufmerksam und voll Anteils, und Stern, der leicht über das hinweg gekommen ist, worüber ein Mann nach Hebbel nicht hinwegkommen kann, darf zufrieden sein; seine Frau ist ihm jetzt völlig sicher.

Warum es eben Juden sein müssen, weiß ich allerdings nicht. Oder wechseln gerade bei den Juden die Weiber ihre Männer, wie man etwa Wäsche wechselt? Sehen wir uns die Darstellung der Charaktere an! Da ich keine ästhetische Abhandlung schreibe, auch nicht über den scheinbar so tiefgründigen, prosaisch ausgedrückt, unverständlichen Phrasenschwall moderner Kritiker verfüge, so will ich sie bloß in einfachen Worten untersuchen. Es sind alltägliche Menschen — vielleicht ist das ein Vorzug — so nüchtern als möglich, keiner erhebt sich über den tiefsten Durchschnitt, keiner ist besonders gut, keiner auch schlecht, etwa mit Ausnahme der Heldin selbst, die keineswegs an ihre keusche Namensschwester aus den Apokryphen, die Tochter des Helkias, erinnert.

Die richtige Pensionsgans, hat sie mit zwanzig Jahren den sechzehn Jahre älteren Stern geheiratet. Ihre eigene Mutter hat sie in ihrer Brautzeit mit einem Male künstlich sinnlich gemacht, nachdem sie sie so lange von allem zurückgehalten, damit sie in ihrem Zukünftigen den Mann und bloß den Mann finde. Ihr Ideal sind nur schöne, kostbare Kleider, sie will bewundert sein und kokettiert nach allen Seiten, im Bewußtsein ihrer körperlichen Schönheit steckt sie voll Sinnlichkeit und unkeuscher Gedanken. Ich weiß wieder nicht, ob das ausschließlich Eigen-

art der Jüdinnen ist. Aber die jungen Schriftsteller kennen ganz eigene Menschen und mich will bedünken:

Was ihr den Geist der Zeiten heißt,
Das ist im Grund der Herren eigner Geist.

— — — — — — — — — — — — —

Ein Kehrichtfaß und eine Rumpelkammer . . .

Als Mutter bringt sie dem Kinde keine rechte Liebe entgegen; gerade nach dem Wochenbette, als sie ihre Kräfte langsam wieder kommen sieht, überfällt sie eine brausende Sehnsucht nach dem Rausch des Lebens, und sie spielt stets mit dem Gedanken der Untreue. Erst nach der Verheiratung mit Albert liebt sie das Kind, da es größer geworden, stark und heiß und auch ihren jetzigen Mann, der sich anfangs vor den jähen Ausbrüchen ihrer sinnlichen Leidenschaft gefürchtet hat, nun reiner. Glücklich ist sie gleichwohl bei ihrem »umfassenden Genußvermögen« nicht. Trotzdem wird sie, da die Vermögensverhältnisse sich verschlechtern, haushälterischer, sie erzieht sich sozusagen an dem Schwächling.

Und dieser? Der ist, wie gesagt, ein schwacher Mensch, der jedes Aufsehenmachen fürchtet, ohne sich jedoch verschiedene Annehmlichkeiten zu versagen. Er wohnt wohl bei seinen Eltern, hält aber doch eine eigene Junggesellenwohnung. Er fragt immer: wie wird die Sache ausgehen? Auch das heimliche Glück mit Susannen trägt er aus diesem Grunde schwer. Er ist so ängstlich, selbst die fernste Gefahr kann ihn schrecken; auf seine Freiheit arg und auf sein Fortkommen noch ärger aus . . . Wie die Aussicht darauf geschwunden ist, greift er zu dem letzten Mittel aller Schwächlinge, zum Selbstmord. Susannens Mann, Leopold Stern, ist zwar ein tüchtiger, aber ganz ungebildeter Mensch, steht jedoch, abgesehen von seiner Sinnlichkeit, die nun einmal für einen jüdischen Romandichter mit dem Juden unzertrennlich verbunden ist und ihn die schöne Gattin ihrer körperlichen Reize wegen nicht vergessen

lassen kann, sittlich viel höher, als das Weib, ihr Geliebter und die Schwiegereltern. Vor allem besitzt er ein gutes, mitleidiges Herz. Einer armen Mutter zuliebe, hat er einen jungen Menschen in sein Geschäft aufgenommen. Musterhaft, jüdisch im besten Sinne ist sein Verhältnis zu seiner Mutter. Wie ihm Susanne, zur Rede gestellt, ihre Untreue gesteht, ruft er aus: »Warum mir das? Wofür straft man mich? Habe ich gegen meine Mutter mich vergangen? Habe ich für meine Schwester nicht gesorgt?« und wie Anschütz, Susannens Vater, ihm sagt: »Meine Tochter ist ein heißblütiges Geschöpf und verzogen; du bist ein riesig anständiger Mensch. Wie deine Mutter stolz auf dich sein könnte!« erwidert er: »Ich habe mich gefreut, daß sie das nicht mehr zu erleben brauchte.« Susanne kehrt wieder zurück und er findet nach wie vor, das Schönste für einen Mann bleibe doch, das Geld, das er verdiene, für seine Frau ausgeben zu können, wenn er es nicht etwa auch für Notleidende verwendet, wie z. B. den erbärmlichen Verwandten Heppner, als dieser sein Geld an der Börse verspielt hat. Die Väter Anschütz und Livland sind sehr gewöhnlicher Art, die beiden Mütter dumme Weiber. Alles in allem ein unerquickliches Buch, mögen auch die Gestalten dem Leben entnommen sein.

Darstellung der Juden bei Auguste Hauschner und Richard Huldschiner.

Sehr lebhaft an Max Brod erinnert

Die Familie Lowositz, Roman von Auguste Hauschner. Eg. Fleischel u. Co., Berlin 1908, 424 Seiten.

Diese Prager Familie mit allen ihren Verwandten ist wirklich nicht geeignet, unsere Teilnahme zu erwecken; dafür ist sie zu alltäglich, denn ein überspannter, junger Student, ein hysterisches Mädchen, die Hauptpersonen, sind gewiß nichts Seltenes, ebenso wenig ihre Schicksale, die ohne jede dichterische Erhebung im gewöhnlichsten

Gleise verlaufen. Bleibt demnach wieder die Darstellung der Charaktere, die allerdings nach streng realistischer, noch mehr naturalistischer Vorschrift entwickelt sind. Dazu gehört denn auch wohl die Sprache, die annehmen läßt, daß das Buch wieder nur für Juden geschrieben ist. Bei Anderen kann man doch die genaue Kenntnis des Jargons nicht voraussetzen und ich finde, man muß nicht deutsch-national sein, wie der Held Rudolf, um das Gemauschel unausstehlich zu finden. Kamilla, die eine Schwester, mauschelt selbst im Denken; denn sie denkt z. B.: »Wenn ich so schlürfen möchte, wie der Rudi, möcht' sie mich jagen«. Die ältere Schwester wieder sagt: »Nu nein, solche Reschoim, die werden einem Juden was zu essen geben!« Daß von Reschoim die Einzahl Roscho ist, und was beides bedeutet, wird ein Nichtjude, wenn er nicht hebräisch kann, schwerlich wissen, und was »Barches« sind, wissen selbst viele Juden nicht mehr. Was heißt: »Nebbich« oder »Schatchente« oder gar »Schiwe«? Trotz dieser jüdischen Brocken und Ausdrucksweisen begegnen uns viele Verstöße gegen jüdische Gebräuche.

Rudolf, ein bengelhafter Gymnasiast in den besten Flegeljahren, fühlt sich natürlich im Gymnasium nicht befriedigt, so wenig wie im elterlichen Hause. Es werden alle die sehr alten Mätzchen uns nicht erspart, mit denen von jeher das Gymnasium und seine Lehrer in ihrer Dummheit, Untauglichkeit und Schlechtigkeit bedacht werden. Im Gegensatz zu diesem angeblich geistlosen, verdummenden Unterricht stehen die Privatstunden, die er im Englischen bei Dr. Markus nimmt, dem allein er auch seine geistigen Bedenken und Zweifel anvertraut. So fragt er einmal »Was macht unsern Glauben so verhaßt, Herr Doktor?« »Unser Glaube« antwortet Dr. Markus, »trägt wohl am wenigsten die Schuld an unserer Unbeliebtheit. Ich meine immer, im letzten Grund ist es ein Instinkt, aus dem heraus die andere Rasse (schon wieder das unverstandene, fast

immer falsch gebrauchte Schlagwort!) uns so feindlich ist, wie es Tiere gibt, die sich im Naturzustand bekriegen und nur unter dem Zwang der Dressur vertragen. Das Gesetz kann uns gleiche Rechte geben, gewiß, gleichgestimmt kann es uns nicht machen. Das können nur die Menschen, wenn sie die Tierheit überwinden. In den Niederungen wuchern die Vorurteile«. Und der Doktor spricht von dem Einfluß, den das Beispiel großer und charaktervoller Persönlichkeiten auf ihre Zeitgenossen und die Nachwelt ausübte. »War doch der Mensch, der durch die Kraft seiner idealen Überzeugung den Strom des Weltlebens in ein neues Bett zu lenken wußte, war doch Christus ein Jude«. (Daß der Jude Christus und seine ideale Überzeugung mit dem historischen Christentum, wie es sich entwickelt hat, in sehr geringem Zusammenhange steht, entgeht der Verfasserin, und sie macht als Jüdin, die sie ja wohl ist, nur ihre Verbeugung vor der landläufigen Ansicht, um ihre Befreiung von ihren Überlieferungen darzutun.) Der Name Christus wirkt auf den jungen Lowositz fast wie ein unpassendes Wort; er muß eine Scheu überwinden, um zu sagen: »Wenn die Juden Christus folgen wollten, müßten sie sich ja taufen lassen.« »Da haben Sie mich schlecht verstanden,« erwidert Dr. Markus. »Nicht von Geschäften habe ich gesprochen. Nur von der Reinheit der Gesinnung und von der Menschenliebe.« Nun mag Dr. Markus oder Auguste Hauschner sehr gelehrt sein, die Bibel kennen sie nicht. Sie mögen etwa III. B. M. 19, 2 oder II. M. 19, 18 lesen und sie werden vielleicht daselbst etwas von Reinheit der Gesinnung und der Nächstenliebe finden. Aber nein! Der jüdische Dr. Markus holt das neue Testament und liest Rudolf aus den Evangelien vor. »Er war ein großer Mensch,« sagt er. Aus Rudolfs Herzen aber steigt die Glut der Schwärmerei in sein Gehirn. Der Name Christus scheint ihm ganz erfüllt von einem erhabenen Geheimnis. Weit hinten, wo die Erde sich mit dem Himmel eint, sieht er ein Kreuz aufgerichtet, sieht er die blutende Gestalt des

Menschen, der sich geopfert hat, weil er glaubte, damit die Menschheit zu erlösen. Und es drängt ihn, sich vor ihm hinzuwerfen, sich ihm zu geloben.

Die praktischen Ergebnisse dieses traditionell-theoretischen Opfers zeigen sich ihm ganz unmittelbar in einem Spottlied auf die Juden, das ihm einige halbwüchsige tschechische Mädchen mit entsprechenden Grimassen nachsingen. Trotzdem fühlt er sich von der Gemeinschaft mit seinen Blutsverwandten bedrückt. Der Vater, obwohl kein strenggläubiger Mann, hält darauf, sich an hohen Feiertagen mit seinem Gotte gut zu stellen und sich durch Befolgung der Gebote seine Gunst zu sichern. So beim Peßachfeste. Hier fühlt sich die gesamte Familie ganz in dem Gefühle der Zusammengehörigkeit, die ihre Väter aus dem Morgenlande gebracht und die der Ghettoboden sorgsam großgezogen hat. Stolz sind sie von den Andersgläubigen getrennt, sie, das auserwählte Volk. Nur Rudolf leidet darunter, denn zwischen ihm und dem Vater, dem bedrängten Geschäftsmann, besteht ein tiefer Zwiespalt, in dem der Sohn sehr unkindlich und unjüdisch empfindet. So fühlt er sich beim Feste als Verräter an seinem alten Glauben (?), aber auch als Judas an seinem neuen, daß er die alten Formeln nachspricht, daß er nicht aufspringt und sich zu dem bekennt, den seine Vorahren gekreuzigt haben (!); denn obzwar ihm Dr. Markus von der Entartung der Lehren Christi erzählt hat, wie sich aus ihnen ein Kirchenglaube entwickelt habe, will er doch natürlich eine neue Lehre gründen, die nach der schlackenlosen Lehre Christi leben soll. Während Kamilla als Vertreterin (!) der kranken Mutter den Tempel besucht und wenn auch erst zwölfjährig den Gottesdienst benutzt —, mit den jungen Leuten ihrer Bekanntschaft zu kokettieren betritt Rudolf nur ungern das Gotteshaus, er will nicht »stundenlang in einem unverständlichen (soll heißen: unverstandenen) Idiom (!) Gebete plärren, die selbst, wenn er sie verstünde, seinem Empfinden nichts bedeuten würden.«

Woher er das weiß, da er eben den Inhalt nicht kennt, vergißt die Verfasserin zu sagen.

Selbstverständlich steht ihm daher die Familie seines christlichen Mitschülers Kurt v. Leschner, die kaum noch von den Resten eines ehemaligen Vermögens ohne Gedanken an die Zukunft auf großem Fuße lebt, näher. Er bewundert den leichten Sinn, der den Andern, nur den »Gojim«, den leichtsinnigen Gojim zukommt, da er nicht wie ein Hauptbuch mit Zahlen angefüllt ist, wie bei den alten Juden, während die jungen zu viel denken und, da es einmal so im Kodex der modernen Schriftsteller steht, sich mit unbarmherziger Logik alle Gefühle zerfasern. Das tut er denn auch mit dem Nationalitätsgefühl. Der Vater fühlt deutsch, ein Schwager zwar auch, aber dem Geschäft zuliebe hat der seinen Namen Welsch in Welš verslawt. Geschäft und Gesinnung sind doch zu trennen, denkt er (womit wieder gesagt sein will, daß den Juden ersteres vor Alles geht). Er selbst ist ein Deutscher, und doch auch nicht. »Deutsche seid ihr ja doch nicht« sagen die Tschechen, aber »Tschechen doch auch nicht« sagen die Deutschen. »Wir haben gar kein Vaterland« schließt Rudolf mit Auguste Hauschner, ganz falsch vor die falsche Alternative gestellt.

Nach bestandener Reifeprüfung gerät er in das rege politische Leben Prags. Sein Schulgenosse und Freund Feldstein, ganz deutsch, will einen neuen Verein gründen aber als Jude nicht aus echtem Gefühl heraus, sondern aus Ehrgeiz. Rudolf steht dem kühl gegenüber; er findet sich darein, daß, seinen Ansichten von der Ehe entgegen, Kamilla einen Geschäftsmann, durch die »Schatchente« vermittelt, heiratet, denn im Grunde ist der junge, unreife Mensch trotz allen Redensarten von Opfern, die er bringe, selbstsüchtig. Da nach der Schwester Abreise das väterliche Haus ihm noch ungastlicher, die Verhältnisse an der deutschen Universität unleidlich geworden sind, verläßt er Prag und begibt sich, wie Arnold Beer, in das allgemeine

Refugium der Juden, die Journalisten werden wollen, nach Berlin.

Neben Rudolf treten in diesem ersten Teile die anderen Personen in den Hintergrund. Seine Schwester Kamilla muß als Zwölfjährige ihrer kranken, schwermütigen Mutter Romane vorlesen, und da sie von dieser ohnehin eine hysterische Anlage geerbt hat, so übt das eben keinen günstigen Einfluß auf sie aus, die überdies mit den älteren Mädchen der Verwandtschaft verkehrt, die erfahrener sind als sie, d. h. wenigstens in den geschlechtlichen Dingen. Daß sie frühzeitig kokettiert, ist schon gesagt worden. Für den Bruder ist sie der Inbegriff der Reinheit und Unschuld, trotzdem daß sie, von versteckter Sinnlichkeit erfüllt, stets von Liebesabenteuern träumt. Gleichwohl ist sie mit 19 Jahren noch ganz unerfahren. Alle die schlechten Bücher und der gefährliche Verkehr haben sie nicht aufgeklärt. Sie träumt von einer glücklichen Ehe, der sie ihren ganzen Reichtum von Zärtlichkeit mitbringen will. Ihre Beschäftigung mit Kunst und Literatur bleibt oberflächlich. In der Familie denkt man nur an ihre Verheiratung, um jeden Preis. Von Zuneigung braucht nicht die Rede zu sein. Liebe ist überflüssig, sie wird sich schon nach der Verlobung einstellen, es genügt die Sinnlichkeit, die dann mit der Verlobung eine gewisse Berechtigung erlangt, und die auch der Bräutigam alsbald in Anspruch nimmt. Rudolf denkt natürlich anders, »er sieht ja das Leben anders an wie seine Familie, ja wie alle seine Glaubensgenossen.« Sie wird also mit einem Geschäftsmann verlobt, einem nüchternen, aber braven Menschen, der sich an ihr veredelt und sie durch seine Güte und Zärtlichkeit allmählich gewinnt.

Eduard Lowositz, den Vater, haben wir gleichfalls schon kennen gelernt mit der realistischen Auffassung seines Verhältnisses zu Gott. Ebenso äußerlich ist die Ausübung religiöser Gebräuche. Er sitzt »Schiwe« für seine verstorbene Frau. »Acht Tage lang kauerte er auf

einem Schemel an der Erde, zerriß seine Kleider (acht Tage lang?) und bestreute sie mit Asche (??). Wie seine Vorfahren einst taten, als sie auf den Trümmern ihres zerstörten Tempels jammerten und weinten. Zu längst überwundenen, finsteren (?) Gebräuchen hatte das Unglück ihn zurückgeführt, als glaube er damit Gott zu versöhnen (s. o.), den Rachegott, dessen Zorn er so schwer auf seinem Haupte lasten fühlte.« Ich führe das wörtlich an, um zu zeigen, wie falsch die Gebräuche wiedergegeben werden und wie schematisch die Gefühle von Juden, Gefühle, wie sie so eben nicht gefühlt und Gedanken, wie sie so von europäischen Juden nicht gedacht werden. Wenige Tage später ist die Verstorbene ganz vergessen. Kein liebevolles Zurückversenken in die Vergangenheit führt die Hinterbliebenen besänftigend in die Zeit hinüber, der sie für immer fehlen sollte. Kein Bild mahnt an sie, ihr Name wird nicht genannt. Ob das wirklich jüdisch ist, überlasse ich der Beurteilung der Verfasserin und der jüdischen Leser ihres Buches. Ebenso wirklichkeitsgetreu ist der Vorgang bei der Trauung Herminens, einer Verwandten. Hier hört Rudolf das hebräische (!) »Ja«, sieht wie der fremde (!) Mann ihr den Ring ansteckt und den Bund mit einem Kuß (!) besiegelt, dessen Dauer der Heiligkeit der Stätte nicht angemessen ist. Aber das ist Schilderung jüdischer Sitten, u. zw. ganz realistisch! Realistisch ist auch das Verhältnis aller Familienglieder zu einander, die wie Hund und Katze mit einander leben, besonders Vater und Sohn. Dabei »war man nicht hartherzig im Hause Lowositz. Daß man Verwandte unterstützte und den jüdischen Gemeindearmen half, war selbstverständlich. Aber auch an Andersgläubige wurde jeden Freitag ausgeteilt«. Durchaus nicht anziehend sind auch die anderen Juden dargestellt. Wir sehen nur Schatten und ich frage: Muß das so sein? Erhalten wir auf diese Weise ein wirkliches Bild? Gibt es nur selbstsüchtige, kalte, rech-

nende, grübelnde Juden? Was wird eigentlich bezweckt? Die Fortsetzung dieser erquickenden Geschichte ist

Rudolf und Kamilla. Roman v. Auguste Hauschner (der Familie Lowositz 2. Teil). E. Fleischel & Co. Berlin 1910. 373 S.

Der Titel scheint mir insofern unrichtig gewählt, als man nach ihm annehmen sollte, es handle sich um das Verhältnis der Geschwister zu einander, was jedoch keineswegs der Fall ist. Erzählt wird vielmehr von den Schicksalen der Beiden in Berlin, wohin sich zunächst Rudolf, wie wir gesehen haben, begeben hat. Wir finden ihn in dem Redaktionsbureau der Theaterzeitung, die Dr. Ehrenthal herausgibt, derselbe Ehrenthal, der seinerzeit in Prag Hermine Klauber geheiratet hat, die Jugendliebe Rudolfs, ein kokettes hübsches, verdorbenes Wesen. Rudolf verehrt Bismarck trotz dessen Antisemitismus, den er so recht eigentlich geschaffen hat. Ehrenthal ist selbstverständlich ein Redakteur, dem das Geschäft vor die Wahrheit geht, während Rudolf ebenso selbstverständlich wie immer für Freiheit, Wahrheit und Recht kämpfen möchte. In Berlin finden wir auch Rudolfs Mitschüler Otto Feldstein, der sich nun Otto, Völl nennt und Rudolfs Unterstützung sucht, da auch er Journalist werden will. Journalisten wollen ja alle Juden werden, insonderheit die Prager, wie sich der Leser aus Brods »Arnold Beer« erinnern wird. In Berlin finden wir auch Rudolfs Base, Ottilie Bär, verheiratet an Herrn Emil Samuel. Diese laden Kamilla zu sich ein. Kamilla nämlich, deren Herz oder, sagen wir ehrlich, durch schlechte Romane verderbte Phantasie an dem hausbackenen Ehemann doch kein Genügen gefunden hat, ist unglücklich, und die Geburt eines Töchterchens hat ihre Schwermut, die an die Mutter erinnert, nicht bannen können. Um geheilt zu werden, soll sie in der Hauptstadt eine Zeit lang Musik, für die sie schwärmt, studieren. Da sie auch eine schlechte Mutter und ihr das Kind nichts ist, folgt sie der Einladung,

spielt aber in der neuen, eigentlich alten Umgebung eine schlechte Rolle; sie wird, obwohl keineswegs mittellos förmlich von dem Mitleid der Samuels abhängig und ähnlich behandelt sie Hermine Ehrenthal. Kamilla denkt wie im 1. Teil (s. o. S. 567): »Wenn ich mich so benehmen möchte, wie Hermine, da möcht' er schimpfen.« Die Prager Juden sprechen, vielleicht unter tschechischem Einfluß, überhaupt ein merkwürdiges Deutsch; z. B. »ich nehme mir auch Müh genug für ihn« oder: »bitt dich, gib mir bissel heißen Tee.« Sie ist den Samuels lästig geworden; da sie aber noch nicht nach Prag zurückkehren will, zieht sie in eine von einer Tschechin gehaltene Pension sehr untergeordneten Ranges, in eine höchst gemischte Gesellschaft, zu der sonderbarer Weise auch der reiche Schwede Johanson gehört, eine Bekanntschaft Rudolfs, der ganz Natur, in Prosa gesagt, ein Selbstsüchtling ist, der nimmt, was kommt, genießt, was sich bietet. Kamilla fühlt sich im Kreise der Pensionäre, deren Gespräche und Sitten hauptstädtisch ungebunden sind, und an die sie den heimatlichen Maßstab: fein und unfein anlegt, nicht heimisch. Durch ihr Klavierspiel wird sie mit Johanson näher bekannt, dann vertraut und zuletzt seine — Geliebte, da er ihr Romanideal zu erfüllen scheint; er ist ja ganz anders als ihr Mann, der für Erwerb zu sorgen hat und die nüchternsten, oft mehr als prosaischen Sachen über das Kind schreibt, an das sie gar nie denkt.

Rudolf ist auch von seiner Tätigkeit in Berlin nicht befriedigt, er erhebt von seinem Vater sein bedeutendes mütterliches Erbteil, um nach Paris zu gehen. Endlich gedenkt er auch der Schwester, die so lang vernachlässigt zu haben, er sich vorwirft. Vor allem aber soll sie nach Hause; sie will jedoch von Johanson nicht lassen, und sie nehmen Abschied, beide voll Unwahrheit gegeneinander, trotz Gefühls und Blutsgemeinschaft. Er nimmt auch Abschied von seinen Lesern, denen er zu guterletzt die bittersten

Wahrheiten, auch über sich sagt, und damit von uns. Kamilla, von Johanson verlassen, dem sie nur eine der Früchte war, die er auf dem Wege gepflückt hat, während sie in ihm die Erfüllung ihrer romantischesten Träume gesehen, greift zum Morphium, das sie von der Pensionsinhaberin kennen gelernt hat und kommt in eine Nervenheilanstalt wie ihre Mutter. Der Arzt, ein großer Menschenkenner, bringt sie allmählich wieder unter einfache Menschen und an der weiblichen Zuneigung zu einem Bauernkinde erwacht die Sehnsucht nach dem eigenen. Sie kehrt nach Prag zurück. Ihren Plan, dem Mann Alles zu gestehen, hat sie auf den Rat des Arztes aufgegeben. Sie will nun in der Aufgabe und mit dem festen Entschluß weiterleben, ihr Kind glücklich zu machen.

Wir haben sehen können, daß die Juden im ersten Teil alltägliche, prosaische Menschen voll menschlicher Schwächen sind, denen sich alles um Gelderwerb und Verheiratung der Mädchen dreht, die, kokett und sinnlich, keineswegs unsere Teilnahme erwecken, und der Held Rudolf bleibt bei allem idealen Streben herzlos, gelegentlich roh, ein schlechter Sohn, ein schlechter Bruder, aber den Mund immer voll hochtrabender Redensarten. Im 2. Teil ist es nicht anders; hier wird überdies die Findigkeit und milde gesagt Wandlungsfähigkeit jüdischer Journalisten dargestellt. Betrachten wir nun die Äußerungen über Judentum und über Judenschaft, die an verschiedenen Orten verschiedenen Personen in den Mund gelegt werden, ohne dadurch an Neuheit und Richtigkeit zu gewinnen, wenn auch manches Wahre mitunterläuft. Bei Gelegenheit eines großen Schiffsunglückes ist an der Börse eine große Summe gesammelt worden. Da meint Dr. Bacher, der Leitartikelschreiber eines freisinnigen Blattes: »Natürlich, die Juden müssen immer gleich die ersten sein.« Und auf den Einwurf Rudolfs: »Wie verträgt sich dieser Tadel mit dem Mitleid, das Sie geäußert haben?« fährt er fort:

»Mein Mitleid ärgert mich ja gerade. Wir müssen uns das gute Herz endlich einmal abgewöhnen. Ausgezeichnet wird sich das wieder machen. V o r n liest man in der Zeitung: in den und den Lokalen duldet man keine Juden und wirft sie auf die Straße und h i n t e n steht: Banquier Ehrenstein 2000 M, Gebrüder Lewy 3500 M.« Rudolf sagt ruhig: »Ich sehe darin keinen Widerspruch. Sie müssen eben immer wieder Eintrittsgeld bezahlen.« Und Bacher: »Sie können ruhig sagen: Wir, w e n n Sie sich auch haben taufen lassen.« Das ist nun zwar nicht der Fall, aber wir wissen, Rudolf fühlt sich keineswegs als Jude. Wohl aber ist Völl, recte Feldstein, Christ geworden und glaubt sich dadurch dem Antisemitismus entzogen. Wieder meint Doktor Bacher, auch in Prag könne man das, wenn man sich zum Tschechentum bekenne. Völl sucht sich zu rechtfertigen. Ihn hätten keine unlauteren Beweggründe geleitet, seiner Überzeugung nach ließen sich Deutschtum und Judentum nicht vereinen. Wer sich dem deutschen Wesen nähere, sein Vaterland in Deutschland sehe, könne nicht gleichzeitig ein strenggläubiger Jude sein. (Das ist ein Sophisma, indem Volk und Glaube gleichgesetzt werden.) Ein Vaterlands- und Glaubensloser, wie es die meisten Juden sind (?), sei ein Zwitterding, das er verachte. Das geht auf Rudolf und da dieser mit Bacher allein ist und der Doktor ihm sagt: »Ich habe Sie anfangs auch für einen Renegaten gehalten«, erklärt er: »Diesen Ausdruck erkenne ich nicht an. Ich ehre jede echte Überzeugung, aber ich ehre auch das Recht, jede Überzeugung aufzugeben, und wenn ich ein Mittel wüßte, mich vom Judentum zu lösen« ... Bacher unterbricht ihn: »Da haben Sie das rechte Wort gesagt. Es gibt eben keines, w e i l e s n i c h t d a s B e k e n n t n i s i s t, d a s u n s v e r b i n d e t, s o n d e r n d i e Rasse. Und eine Rasse, die die Natur (?) offenbar erhalten will, indem sie (?) erbarmungslos, wie um sie zu verhöhnen, alle Bemühungen der Assimilation zerstört.« Rudolf entgegnet gereizt: »Sie

tun, als ob es nur um lange Nasen und krumme Rücken ginge.« »Es ist,« sagt Bacher, »was den Meisten am störendsten erscheint. Die innerlichen Merkmale (die langen Nasen und krummen Rücken sind demnach allen Juden erb- und eigentümlich) einer durch langjährige Sklaverei zurückgebliebenen Kultur teilen die Juden mit sehr vielen Christen. Und wenn die, die schon am längsten in der Sonne stehen, anstatt Fahnenflüchtige zu werden, die Führer ihrer Rasse werden wollten, wir könnten in einem ganz neuen Sinne wieder die Auserwählten werden.« Rudolf stöhnt auf: »Wehe der Welt, die wir zu unserem Rationalismus bekehren würden!« Mit Recht fährt Bacher auf: »Kommen Sie mir auch mit dieser antisemitischen Behauptung? Wir sind nicht phantasielos. Es ist im Gegenteil in uns ein starkes Pathos, ein Hang nach dem Unmöglichen zu streben.. Sie müssen es doch zugestehen, wir befinden uns in einer unwürdigen Lage. Wir sind verhaßt; wie sehr wir es sind, darüber sind wir uns noch lange nicht genug im klaren. Die aufrichtigen Leute, die uns in Zeitungen, auf den Gassen, in den Restaurants beschimpfen, das sind noch nicht die Schlimmsten. Die Schlimmsten sind die Freundlichen, die mit uns verkehren; sie verleugnen uns, sowie sie uns den Rücken drehen. Warum lassen wir uns das bieten? Warum schütteln wir nicht den Staub von unsern Füßen und verlassen eine Welt, in der man uns nicht will? Warum nehmen wir nicht unser Geld, das man uns so mißgönnt, unsere Zähigkeit, unsere Begabung und gründen uns ein Reich, in dem wir die Alleinherrschenden sind?... Es muß nicht gerade Palästina sein. Wenn der feste Wille dazu da ist, findet sich sicher auch in irgend einem andern Erdteil ein Platz für Kolonisten, die mit Reichtum, Intelligenz und Körperkräften ausgerüstet sind. Von diesen drei Potenzen darf allerdings nicht eine fehlen, denn woran ich denke, ist kein Zufluchtsort für ausgetriebene Proletarier, für die mag man eine andere Heimat

suchen; woran ich denke, ist ein Musterstaat, eine Blüte der Kultur, wie Griechenland sie einst gekannt hat.[1]) ... Und nun stellen Sie sich vor, heraus aus dieser haßerfüllten Luft, frei von Bedrückung, der Zugang zu jeder Laufbahn offen ... inmitten eines Volkes, daß sich noch durch ein Großes über die antike Welt erhebt, durch die Innigkeit seines Familienlebens, durch die Stellung seiner Frauen, die Heiligkeit der Ehe, das Füreinanderstehen und Zueinanderhalten.« »Heraus möchte ich hier schon aus ... manchem,« ist Rudolfs Antwort. »Aber Ihr Musterjudenstaat verlockt mich nicht. Es wäre doch wieder nur ein Ghetto, wenn auch ein riesengroßes, und die Völkerschaften würden blühen. Sie würden rechtbehalten, es wäre ein Füreinanderstehen, ein Zueinanderhalten, ein Sichfördern und ein jedes Losreißen der Individualität wäre verpönt... Wenn ich die Macht hätte etwas zu gründen, so wäre es eine Genossenschaft von Menschen, die jenseits von Gesetz und Staat nur durch den Geist verbunden sind.« Es sind Lehren Stirners und Nietzsches, die aus Rudolf sprechen, der doch gegen seinen alten, kranken Vater erbarmungslos ist. Religion und Volk sind ihm nichts. Da es am wenigsten hier der Ort st, über Beider Hirngespinste, insbesondere über Zionismus irgend einer Art zu sprechen, so muß ich es unterlassen, das Richtige und Unrichtige in den Ansichten Bachers oder der Hauschner zu untersuchen.

Auch Johanson, der als Schwede wohl besonders viel Gelegenheit hatte, Juden kennen zu lernen und demnach richtig zu beurteilen, gibt seine Weisheit zum Besten, und zwar gegenüber Kamilla: »Ihr Bruder täuscht sich über sich... Er glaubt sich lebensüberdrüssig und ist doch nur lebensunzufrieden und er ist es, weil er niemals fähig ist von sich abzusehen und sich unpersönlich im Kosmos zu verlieren. Das ist übrigens ein Fehler, den alle Juden haben (das heißt wohl die Juden im Roman!). Sie sind zumeist

[1]) Vgl. unten Wrede, die Goldschilds.

mißtrauisch, sie wollen sich auch von der Natur nicht übertölpeln lassen und zerren an dem Schleier der Erscheinung, anstatt sich kinderhaft an ihr zu freuen«, d. h. nach der Lebensanschauung des »Germanen« Johanson, jede Frucht zu pflücken, ohne Rücksicht auf die Anderen, eine ganz andere, nur viel derbere Selbstsucht, als die des Getadelten. Soll das nach der Meinung der Verfasserin die Panacee für die Juden sein? Auch sie zeigt keinen »Weg ins Freie«.

Wie in diesem 2. Teile der Familie Lowositz wird auch im folgenden Romane der Zionismus als Ausweg und letzte Flucht gezeigt für einen, der im Leben Enttäuschungen erfahren hat, nicht aus inneren, sei es religiösen, sei es nationalen Gründen. Es ist

Die stille Stadt, Roman von Richard Huldschiner Berlin 1904. E. Fleischel & Co. 223 S.

Die stille Stadt liegt merkwürdiger Weise in Südtirol und die einfache Geschichte ist in einer zum Teil sehr schönen, zum Teil sehr gezierten Sprache erzählt. Hierher hat sich Elias Merian begeben, um für seine von der anstrengenden Journalistentätigkeit angegriffenen Nerven Beruhigung zu finden. Das Fenster seiner Wohnung geht auf ein gegenüberliegendes weißes, scheinbar verlassenes Haus, die Engelsburg. Aber darin wohnt die Nichte des Besitzers, des Herrn von Thaur, die eben verwitwete Eva Kröger, deren verstorbenem Gatten als einem Ketzer von der Geistlichkeit nur unter Protest eine Ruhestätte auf dem katholischen Friedhofe gestattet worden war. Bei dieser Gelegenheit erklärt Merian Hans Sebenhofer, einem Buckligen, der seinen Menschenhaß im Wein zu ertränken versucht: »Ich stamme von einem Volke, dem das Gesetz gegeben ist: Auge um Auge, Zahn um Zahn, Blut um Blut, Rache um Rache«. Wo steht das so? Im Pentateuch wenigstens nur die erste Hälfte. Aber das Gesetz wurde vor mehr als dreitausend Jahren gegeben. Müssen selbst jüdische Schriftsteller voraussetzen, daß die

Juden auf diesem Standpunkte stehen geblieben sind, daß sie nicht unter denselben Bedingungen und Gesetzen leben, wie ihre Mitbürger? Dürfen versteinerte Redensarten bloß des Klanges wegen solchen Einfluß selbst auf Gebildete ausüben? »Wir haben seit achtzehn Jahrhunderten unsern Zorn aufgespeichert; seit achtzehn Jahrhunderten haben wir Energie gesammelt (hats den Juden in Palästina je daran gemangelt?); wir sind wie eine mit Riesenkraft gespannte Riesenfeder. Da wärs ein Wunder, wenn wir nicht verstünden zu hassen.« Wir könnten mit demselben Rechte wie Sebenhofer trocken erwidern: »Sie sind halt jung!« Er sei nicht jung, sagt Merian, nur müde und nur in der Sehnsucht noch stark, und das werde wohl das Erbteil seines Volkes sein (?). Religion sei ihm nichts, ein Unding, Aberglaube, Volkstum Alles.

Nach einer Frühmesse (er sitzt gern in schönen Kirchen[1]), kann er Eva vor der brutal-fanatischen Wut der Kirchengänger retten, ebenso bald darauf einen alten Juden, dem die Straßenjugend anfangs nur ihr: Hepp, hepp zuruft. Der Alte ist das gewohnt, aber dann nimmt sein Gesicht auf einmal einen gequälten Ausdruck an, sein Selbstgespräch wird drohender, er mischt hebräische Brocken ein und ruft den Zorn des Ewigen auf Amalek herab. (Das sind merkwürdige Vorstellungen!) Als ihn aber die Kinder tätlich angreifen, verjagt Merian die Quälgeister, mit ihm ein siebzehnjähriger Mensch. Er heißt Jonathan Abarbanell (!), hat große dunkle Augen, die eine hochmütige Falte von einander trennt, große, schmale und leicht gebogene Nase Sein Blick zeigt nichts Sanftes oder Mitleidiges, ist vielmehr feindlich und abweisend. Er sagt Elias, den er an der Form des Hinterkopfes und an der Unterlippe als Juden erkennt (der Verfasser ist Arzt), Samuel, der Alte, sei nicht verrückt, nur sonderbar, ihn und die wenigen Juden, die hier leben, möge er nicht

[1]) Vgl. unten Gideons Auszug.

leiden. Dieser Samuel hat auch, wie wir dann sehen, in seinem Zimmer stets vor dem Bilde der Maria eine Kerze brennen. Das hält er einfach für ein Hausmittel und gut fürs (!) Reißen, wenn man der Mutter Gottes eine geweihte Kerze anzündet. Jonathan löscht sie aus: »Sie reden von der Mutter Gottes und wollen Jude sein? Sie sind ja gar kein Jude mehr.« »Oho,« meint Samuel, »wissen Sie denn, was ich als Jude schon gelitten habe?« Ein andermal geht Jonathan mit einem hagern Mann in abgeschabtem, schwarzem Rock durch die Wiesen der Stadt. »Warum« fragt er, »tragen Sie einen schwarzen Rock wie die Juden in Polen?« »Weil ich selbst einer bin,« ist die Antwort, »und weil die Leute, mit denen ich zu tun habe, mir mißtrauisch entgegenkommen würden, wenn ich mich anders trüge als sie. Und ich brauche Vertrauen. Sie haben mich da unten in Palästina nötig ... Auch mein Bruder ist auf dem Wege von Kolomea nach Palästina gestorben. Wir Alle sterben nicht in der Heimat. Wir haben keine Heimat.« »Seien Sie mir nicht böse, Rappaport!« wirft Jonathan ein. »Ich habe eine Heimat. Mir ist hier wie jemandem, der in der Heimat ist.« »Jonathan!« sagt Rappaport, »was du Heimat nennst, ist ein Land der Verbannung. Nirgends hat der Jude ein Heim. Überall ist er geächtet und unwillig geduldet. Der Boden, in dem er verscharrt wird, ist ihm fremd und feindlich. (Wenn moderne Juden so denken oder Glaubensgenossen so denken lassen, was sollen sich Christen dabei denken? Das ist ja eben der ewige (stets ungerechtfertigte) Vorwurf, daß die Juden Fremde sind und das Land, den Boden, auf dem sie und ihre Väter geboren wurden, nicht lieben können). Nur da unten in dem Lande, in dem wir arbeiten, ist unsere Heimat. In dem Lande, das einst unser war. Wir werden es nicht erleben und unsere Kinder noch nicht. Aber unsere Kindeskinder, in hundert Jahren, die werden von Heimat sprechen dürfen. Ich will dir etwas sagen. Ich kenne deine Familie schon viele Jahre.

Dein Vater ist ein rechter Mann, einer von denen, die in der Löwengrube und im Feuerofen fest geblieben wären. Deine Mutter ist eine fromme Tochter ihres Volkes. Aber ihr steht allein in diesem Lande der verführerischen Schönheit. Sie werden kommen und sagen: Wirf von dir deine hochmütige Zurückhaltung! Erfasse die Hände, die wir dir entgegenstrecken! Gib auf, was dich von uns trennte! Du kannst einer der Unseren sein, wenn du nur willst! — Glaube ihnen nicht! Sie höhnen. Sie wollen dich abwendig machen von dem einzigen, was das Leben erhalten kann, von dem Vertrauen zu dir und deinem Volke. Noch immer sind wir auserwählt. Gott hat uns seine Propheten gesandt. Aber wir haben sie verkannt, und an das Kreuz geschlagen (!?). Und nun ist unser Volk wie Christus verhöhnt, mit Staub und Blut bedeckt, ans Kreuz geschlagen. Aber wie er auferstand, so werden wir auferstehen.« So hat nie ein Jude, und gar ein polnischer gedacht, der den Namen »Christus« ja nie ausspricht und am wenigsten denkt oder gar glaubt, Christus sei auferstanden. Es ist eben die Ausdrucksweise eines großstädtischen, modernen Juden, der die eigene Volksseele nicht kennt und nur der Zeit seinen Zoll darbringt. Übrigens ist die Szene ganz unvermittelt eingefügt.

Im Hause Abarbanells begehen die wenigen Juden der Stadt ihre Feiertage, das Neujahrsfest und dann den Versöhnungstag. Ein leises Summen geht durch die beiden Räume, in denen gebetet wird. Auf allen Gesichtern liegt eine schwere Müdigkeit; es sind verschlagene Gesichter und demütige Gesichter, und solche, denen man Stolz und ungebändigte Gier nach Freiheit ansieht, sie haben sich losgelöst von Allem, was sonst ihren Geist erfüllt. Erwerb und Lebensgenuß, die Menschen draußen und ihre Quälereien, Alles, Alles liegt in weiter Ferne, jenseits der starken Mauern des Hauses. Elias, der gleich den Andern fastet, weil er an den frommen Vater denkt, ist müde. Abarbanell

steht vor dem Betpult an der Ostecke des Saals. Jedes Jahr an den Feiertagen vereinigt er mit seinem starken Willen und der zähen Ausdauer, die den Juden gegeben ist, die Glaubensgenossen in der Stadt. Ein großer magerer Mann, auch Jonathan ist mager, (Sonderbar! Bei jüdischen Schriftstellern sind die Juden mager, bei christlichen fett) ist dieser Abarbanell, etwas gebeugt unter der Last der Jahre und der Verbannung im Lande der Amalekiter. Ich habe diese Anschauung, obwohl in einer frommen, kleinen Gemeinde aufgewachsen, nie gehört. Die Menschen, denen sie wie andere ähnliche Anschauungen und Gefühle zugeschrieben werden, sind konstruierte Menschen, homunculi. »Und er beugte sich dreimal vor dem Buche, das aufgeschlagen vor ihm lag und erhob die Stimme zu seltsamen (?), heißen Worten, die auch denen, die sie nicht verstanden, wie Drang und Sehnsucht, Zorn und Klageruf klangen. (Ist das nicht Berauschung an tönenden Worten?) Und immer sehnsüchtiger, immer heischender, immer anklagender wurde die Stimme des alten Mannes, dem Fasten und das unaufhörliche Stehen seit dem frühen Morgen noch immer nichts hatten anhaben können. Die anderen aber erhoben sich und riefen gleich ihm. Und da beugten sich alle Männer und wehmütigen (?) Frauen, und als der Vorbeter noch einmal jenen seltsamen Anruf ertönen ließ, da fielen sie auf die Kniee, wie von einem Blitz getroffen.« Frage: Darf ein Jude beim Gebete knien und muß das nicht den Eindruck hervorrufen, als ob eine sonderbare Sekte ihren düsteren Gottesdienst verrichte? »Nur Jonathan hat sich nicht auf die Kniee geworfen . . . In seiner Seele ist eine furchtbare Bitterkeit und der ganze drohende Haß Israels gegen die, die das Volk, sein Volk, in die Verbannung gejagt (wer ist das?), in der Verbannung gepeinigt, erniedrigt und fast erdrückt haben. Gott? — Nein, Gott war nichts, ein Hauch, ein Schemen, aber Israel, das Volk war etwas.« Und nun

kommt das Unglaubliche: »Er wußte es, auch dem Vater, dem starken, klugen, tiefinnerlichen Mann, war der Gott, vor dem er sich in den Staub geworfen hatte, nicht ein Wesen über den Welten, sondern die Welt in ihrer Größe und Unendlichkeit selber, der Gott, von dem jeder ein Teil ist.« Ich zweifle, ob ein gewöhnlicher Jude so spinozistisch denkt. Wohl aber ist das Nächste ein wichtiges Wort: »Er wußte wohl, daß der Vater an dem Buchstaben des Gesetzes festhielt, weil er darin die Selbstzucht sah, die Israel nötig hatte, um sich in dem Gewühl der feindlich drängenden Völker nicht zu verlieren; und er wußte, daß dem Vater mit der Zeit vielleicht die Einsicht in die innere, komplizierte Gedankenwelt verloren gegangen war, daß der Vater sein Volk und das, was die Gläubigen Gott nennen, schließlich mit einander verwechselte.« Aber Jonathan, man merkt, daß er der eigentliche Held wird, sieht nur sein Volk und seine Verbannung seit zweitausend Jahren und sein leidvolles Leben inmitten der Feinde; mit seinen 17 Jahren fühlt er sich als den Träger aller Wunden, die jemals der Haß der Andern einem Juden geschlagen hat und er denkt . . . nur an das ferne heiße Land, in dem einst ein prunkender Tempel gestanden, in dem Israel Mauern und Zinnen, bewaffnete Krieger, einen König gehabt . . . ja wieder ein Volk sein, eine Einheit, kriegstüchtig, schön und frei. Das Gebet geht weiter; aber etwas wie ein Gefühl nahender Befreiung ist gekommen . . . nun geht ja der schwere Tag seinem Ende entgegen. Man kann wieder an anderes denken und langsam wagen sich Fragen des täglichen Lebens aus dem Versteck hervor. Elias ist am Abend dieses Tages, dessen ausführliche Beschreibung nach der Ökonomie des Buches kaum Berechtigung hat, Gast im Hause Abarbanells. Kaum nach Hause zurückgekehrt, eilt er, da das verabredete Zeichen erscheint, in das Haus Evas, ein etwas merkwürdiger Abschluß des strengen Tages. Als Ergebnis dieser Zusammenkunft erklärt Eva ihrem Oheim,

sie werde Elias folgen. »Du weißt, daß du deine Liebe an einen Juden gehängt hast?« »Ja, das weiß ich, und was weiter?« »Daß du in dem Augenblicke, wo du sein Weib wirst, für mich und alle vernünftigen Menschen gestorben bist?« . . . Sei nur erst das Weib dieses Juden, und du wirst schon sehen, was es heißt, von denen gemieden zu werden, die dich sonst zu grüßen pflegten . . . den Juden grüßt man nicht. Er ist gar kein Mensch. Man übersieht ihn, oder, wenn es gar nicht anders geht, wenn man ihm einmal aus irgend welchem Grunde gar nicht ausweichen kann, dann faßt man ihn mit so einer Art Feuerzange an, mit so einer hochnäsigen Geringschätzung . . .« Eva bleibt fest. Da erklärt der alte Mann, er sei ihr Vater, sie seine Tochter aus einem ehebrecherischen Verhältnis. Das ist zu viel für die Liebende. Sie sinkt ohnmächtig zu Boden; wieder zu sich gekommen, wirft sie sich aus dem Fenster und bleibt sofort tot. Elias aber meint, nachdem der erste, herbste Schmerz vorüber, er werde vielleicht einmal hinuntergehen nach Süden in seine Heimat (in der alten können ja die Gegensätze nicht überbrückt werden) zu den Brüdern und mit ihnen den heimatlichen Boden bestellen, ohne aufzusehen, ohne zu denken . . . Es ist klar, daß das Entsagung ist, nicht freier Entschluß aus Überzeugung, und daß ein solches Endergebnis mit der eigentlichen Frage, dem Zionismus, der Heimat der Juden, gar nichts zu tun hat. Auch die Juden in diesem Buche, obwohl freundlich behandelt, sind nur Schemen.

(Fortsetzung folgt.)

Bibliographische Übersicht

über die im Jahre 1912 erschienenen Schriften.

Von **M. Brann.**

(Schluß.)

Bielchrode, J. Siddur Sephat Emeth. Gebetbuch für Schule, Synagoge u. Haus. Unter Mitwirkung namhafter Schulmänner bearb. 4. Aufl. Mit neuen Typen u. verstärkten Vokalen. Rödelheim 1912. Lehrberger & Co. (435 S.) 8°.

Levy, J. B. Siddur Schaarē Tefillah. (Neuausg. des Rödelheimer Siddur »Sephat Emeth.«) Gebetbuch für Synagoge, Schule u. Haus. Hrsg. von der Vereinigung israel. Religionslehrer u. Lehrerinnen zu Frankfurt a. M Unter Mitwirkung einer Kommission bearb. 6. Aufl. Rödelheim 1912. Lehrberger & Co. (XXXII, 408 S.) 8°.

Wiesen's, Israel. Hauptgebete mit einer dem Worte gegenüberstehenden Übersetzung nebst Gebetordnung u. Erläuterung der Gebete für die Gottesdienste des ganzen Jahres. Ein unentbehrliches Handbuch für Schule u. Haus. 7. Aufl. m e. Anhang: »Grammatische Regeln für das Übersetzen aus dem Hebräischen« von Raf. Frank. Leipzig 1912. Kaufmann. (III, 96 S.) 8°.

Abraham, M. תפלה קצרה. Hebräische Gebete für die israelitische Jugend zum ersten Unterricht im Übersetzen m. Vokabularium, Grammatik, Übungssätzen und alphabetischem Wörterverzeichnis. 4. verb. Auflage. Frankfurt a. M. 1912. J. Kauffmann. (VI, 80 S.) 8°.

Braun, Jul. Ausgewählte Gebete der Israeliten. Hebräischer Text m. deutscher Übersetzung u. sprachl. Erklärungen für die I. Klasse der Mittelschule u. verwandter Lehranstalten. Im Auftrage des Vorstandes der israel. Kultusgemeinde Wien bearb. Wien 1912. Löwit. (II, 32 S.) 8°.

Seligmann, C. Denkschrift zu dem im Auftrag der israel. Gemeinde in Frankfurt a. M. bearb. neuen israel. Gebetbuch. Frankfurt a. M. 1912. Kauffmann. (70 S.) kl.-8°.

Gugenheimer, Raph. (Deutscher) Kommentar zur Hagadah schel Pesach. Frankfurt a. M. 1912. Sänger u. Friedberg. (42 S.) 8°.

Castelbolognesi, G. Discorso pronunciato in occasione del 40° anniversario della morte di Lelio Della Torre. Firenze 1912.

Dimant, J. B. חזון לסועד. Vortrag am שבת תשובה (Sabbat der Reue.) Wilna 1912. (15 S. nebst Bildnis.)

Hildesheimer, Hirsch. Von Duldern u. Kämpfern. Aus dem Nachlasse. Hrsg. von Jos. Carlebach. Frankfurt a. M. 1912. Jüdischer Volksschriftenverlag. (VI, 69 S.) kl.-8°. (Jüdische Volksbücherei. Bd. 15.)

Hochfeld. Predigt, gehalten am siebenten Tage des Pesachfestes, veröffentlicht vom Vorstand der »Hilfskasse« der Kantoren Deutschlands. Berlin 1912.

Horovitz, J. Agudath Jißroel. Rede. Frankfurt a. M. 1912. J. Kauffmann. (15 S.) 8°.

— »Nicht durch Macht und nicht durch Gewalt.« Rede über die Richtlinien. Hrsg. vom Vorstand und Besuchern der Unterlindau-Synagoge. Frankfurt a. M. 1912. J. Kauffmann. (16 S.) 8°.

Inaugurazione del Nuovo Tempio Israelitico di Trieste 27. Giugno 1911—12. Tamuz 5672. Trieste 1912. (34 S.) 8°.

Kalischer, E. Gedenkrede auf Ludwig Philippson bei der Bonner Hundertjahrfeier seines Geburtstages (28. Dezember 1911.) Veröffentlicht durch den Vorstand der Synagogengemeinde Bonn. Bonn 1912. Rich. Wolffberger.

Klein, Herm. Die Tage der Vergeltung und des Gedenkens. Zeitgemäße Betrachtungen zu den Trauerwochen, zu den Klageliedern (מגלת איכה) und den Trostessabbaten. Frankfurt a. M. 1912. Sänger u. Friedberg. (II, 64 S.) gr.-8°.

Lerner, M. Vortrag gehalten am Sabbat Schuwa 5673. Berlin 1912. H. Itzkowski. (14 S.) 8°.

Loewenstein, L. Text-Predigten. Hrsg. aus Anlaß seines 25jährigen Bezirksjubiläums durch die dankbaren Gemeinden seines Rabbinats-Bezirks Mosbach, Merchingen, Wertheim. Dezember 1911. Adelsheim 1912. (207 S.) 8°.

Luzzatto, S. D. Discorsi storico religiosi agli studenti israeliti. 2 ed. fatta a cura dell Dr. A. Zammatto. Parma 1912. Unione tipogr. parmense. (230 S.) 8°.

Munk, E. Die Fortdauer des überlieferten Judentums im Wechsel des Zeitgeistes. Vortrag, gehalten am 18. Februar 1912 in Posen auf dem Ostdeutschen Bezirkstage der »Freien Vereinigung für die Interessen des orthodoxen Judentums«. Berlin 1912. H. Itzkowski, Augustastraße 69. (16 S.) 8°.

Moses Sofer. שורת חתם סופר. Teil 7 enthaltend 43 Gutachten nebst תשובה התעורות. 233 Entwürfe für Gutachten. Munkács 1912. (2) (42 u. 119 Bl.) 4°.

Winkler, Leop. שו"ת לבושי מרדכי. 226 Responsen zum Schulchan Aruch, Orach Chajjim. Tolcsova 1912. Selbstverl. des Verfassers Oberrabbiner in Mád, Kom. Zemplén (Ungarn.) (12) 110 Bl. 4°.

מקוה ישראל RGA über die rit. Badeanstalten in England. Von Isr. Chajjim Daiches. Leeds, Porton 1912. (42 S.) 8°.

Kalner. Einiges zur jüdischen Fleischhygiene. Vortrag, gehalten auf der Internationalen Hygiene-Ausstellung zu Dresden. Berlin 1912. Verlag des Zentral-Vereins deutscher Staatsbürger jüd. Glaubens. Berlin SW. 68. Lindenstr. 13. 8°.

Schiffer (Sinai.) Die Feuerbestattung vom Standpunkte der Halacha. Besprochen am 27. November 1911 in der Generalversammlung des Verbandes orthodoxer Rabbiner Deutschlands zu Frankfurt a. M. Frankfurt a. M. 1912. Sänger u. Friedberg. (27 S.) 8°.

— קונטרס תספורת הזקן. Über das Verbot den Bart zu scheren. Munkács 1912. (Frankfurt a. M. Sänger & Friedberg. (32 S.) 4°.

Goldhammer, Leop. Sammlung der Normalien für den israel. Religionsunterricht an den Mittelschulen Oesterreichs. Im Auftrage des Verbandes der israel. Religionslehrer an den österr. Mittelschulen hrsg. Wien 1912. Manz. (XI, 30 S.) Lex.-8°.

Rosenfeld, Jul. Die Matrikelführung der Israeliten in Oesterreich nach den besteh. staatl. Bestimmungen. Wien 1912. Löwit. (222 S.) kl.-8°.

Synodal-Ordnung für die israelitische Religionsgemeinschaft des Großherzogtums Baden nebst Wahlordnung. Im Anhange: Landeskirchensteuergesetz vom 20. November 1906. Amtliche Ausgabe mit Einleitung. Mannheim u. Leipzig 1912. J. Bensheimer. (57 S.) 8°.

VI. Vermischtes.

Abramowitsch, S. J. כל כתבי מנדלי מוכר ספרים. Gesammelte Schriften. Bd. III. Mit einer literar. Abhandlung מנדלי ושלשת הכרכים v. Ch. N. Bialik. Odessa 1912. Verlag Moria. (338 u. VIII S.) 8°.

Asch, Schalom. Im Lande der Väter. Bilder u. Dichtungen aus Palästina. Berlin 1912. Jüdischer Verlag. (V, 111 S.) 8°. [Vom alten Stamm. Eine Sammlung jüdischer Bücher.]

Ben Golah. Derner. Jargongedichte. Berlin 1912. L. Lamm. (32 S.) 8°.

Brainin, R. אנתולוגיה. Anthologie hebräischer Dichtung, gesammelt und eingeleitet von R. B. Jerusalem 1912. (94 S.)

Briess, sen., Ign. Schilderungen aus dem Prerauer Ghettoleben vom Jahre 1838—1848 mit Streiflichtern bis in die Gegenwart u. Jugenderinnerungen eines 78jährigen. 2. Aufl. Brünn 1912. 8°.

Cohn, Alfr. Die Juden u. die Freimaurerei. Nach einem in der Loge zur Morgenröte in Berlin geh. Vortrage. Leipzig 1912. Teichmann & Co. (16 S.) 8°.

Daffner, Hugo. Salome. Ihre Gestalt in Geschichte u. Kunst. Dichtung — bildende Kunst — Musik. Mit einer Radierung von Wilh. Thöny. Mit 2 Beilagen, 26 Tafeln u. 200 Abbildungen. München 1912. Schmidt. (VIII, 406 S.) Lex.-8°.

Durège, Jenny. Judentum im Christentum. Vortrag. Magdeburg 1912. Zacharias. (27 S.) 8°.

Fishberg, Maurice. Die Rassenmerkmale der Juden. Eine Einführung in ihre Anthropologie. München 1913. Reinhardt. (XI, 272 S. mit 42 Taf.) gr.-8°.

Ginzberg, Ascher. Selected essays by Ahad ha-' Am. Translated from the hebrew by Leon Simon. Philadelphia 1912.

Glasenapp, G. v. Der Charakter der Israeliten, die Art ihres Wirkens und die Stellung, die die Nichtisraeliten zu ihnen zu nehmen haben. Völkisch-psychologische Studie. Riga 1912. Jonck u. Poliewsky. (56 S.) 8°.

Gottlieb, S. N. אהלי שם. Ohole Schem. Biographien und Adressen der Rabbiner in Europa, Asien, Afrika, Amerika und Australien. Pinsk (Gouv. Minsk) 1912. Selbstverlag. (46 u. 560 S.) 8°.

Hauser, Otto. Biblische Novellen. Ruth, Jona, Esther. Aus dem Hebr. Weimar 1911. Duncker. (VIII, 46 S.) 8°. (Aus fremden Gärten. Bd. 4.)

Heimkehr. Essays jüd. Denker. Hrsg. vom jüd.-nat. akad. Verein »Emunah« Czernowitz. Mit einem Vorwort v. Leon Kellner. Czernowitz 1912. Berlin. L. Lamm. (IX, 189 S. u. 1 Bl.) Lex.-8°.

Herzl, Theodor. Feuilletons. Vorrede von Raoul Auernheimer. 2 Bde. Berlin (1911.) Singer & Co. (XIII, 349 u. XIII, 259 S.) 8°.

Idelsohn, A. Z. ספר השירים. Liederbuch. Sammlung hebräischer und deutscher Lieder für Kindergärten, Volks- u. höhere Schulen. Berlin u. Jerusalem 1912. Hilfsverein der deutschen Juden [Leipzig.] (X, 112 S. hebr. u. X, 40 S. deutsch.) 8°.

[J'Skor] יזכור (In memoriam.) Ein Denkstein für die gefallenen jüdisch. Landarbeiter in Palästina. Redigiert von A. S. Rabinowitsch. Jaffa 1912. (5 u. 98 S.) 8°.

Josef, Carl. Vom Wunderrabbi. Heiteres aus anderer Weltanschauung. Mit Umschlagbild. Leipzig 1912. Verlag Bio. (58 S.) kl.-8°.

Judentaufen von Sombart, Erzberger, Mauthner, Naumann, Nordau, Weber, Geiger, Wedekind, Bahr, H. H. Ewers, Maybaum, Heinr. Mann, Nordhausen, Kohler, Dehmel u. namhaften Professoren deutscher Universitäten. München 1912. Müller. (147 S.) 8°.

Kisselhoff, S. ליעדער זאמעלבוך. Liedersammlung für die jüdische Schule und Familie. Gesammelt und herausgegeben von S. Kisselhoff. Musikalisch bearbeitet von A. Shitomirsky u. P. Ljwow. St. Petersburg. Verlag der Gesellschaft für jüd. Volksmusik. Leipzig 1912. 4°.

Kopl. Joël Gern. Der Werdegang eines jüdischen Mannes. Frankfurt a. M. 1912. Kauffmann. (110 S.) 8°.

Kosodoi, H. ממלכות ארוץ. Ethnologische und ethnographische Studien u. Reisebeschreibungen aus den kaukasischen u. transkaukasischen Gebieten, jenseits des Kaspischen Meeres und Zentralasien. Schilderungen aus dem Leben der Juden jener Länder, ihrem Handel und Wandel, ihren religiösen und sozialen Einrichtungen. Odessa 1912. Verlag Moria. (139 S.) 8°.

Landsberger, Art. Jüd. Sprichwörter. Leipzig 1912. Rowohlt. (88 S.) 8°.

Lasker-Schüler, Else. Hebräische Balladen. Berlin-Wilmersdorf 1913. A. R. Meyer. (16 S. m. 1 Abbild.) kl.-8°.

Lemme, Fr. König Saul. Trauerspiel. Torgau 1912. Torgauer Druck- u. Verlagshaus. (VII, 136 S.) 8°.

Lichter, Ch. Zionismus und Volkstum (russ.) Petersburg 1912. Esro (47 S.) 8°.

Liebert, Arth. Spinoza-Brevier. Zusammengestellt u. m. e. Nachwort versehen. Berlin 1912. Reichl & Co. (190 S.) 8°.

Luach, לוח זכרון. Merkbuch. Zum 50jährigen Jubiläum (5622—5672) der »Hazefirah.« Almanach hrsg. von der Redaktion der »Hazefirah.« Warschau 1912. (160 S.) 16°.

Oppenheim, J. Aus fernen Tagen. Erzählungen. Frankfurt a. M. 1912 Jüd. Volksschriftenverl. (77 S.) kl.-8°. (Jüd. Volksbücherei. Bd. 12)

Pacifici, A. Israele, l'Unico ricerca di una definizione integrale dell'ebraismo. Firenze, tip. Giuntina 1912. (166 S.) 8°.

Pudor, Heinr. Hansabund und Judentum. Hamburg 1912. Deutschnationale Buchhandl. u. Verlagsanstalt. (15 S.) gr.-8°.

Ragazzini, V. Sulla leggenda di Gog e Magog. Modena 1912. Soc. tip modenese. (8 S.) 8°.

Rawrebe, J. שמשון ודלילה. Samson u. Delila. Oper in drei Akten von C. Saint-Saëns. Text von F. Lemaire, ins Hebr. übertragen von J. R. St. Petersburg 1912. Verlag der Gesellschaft der Freunde hebr. Sprache. (39 S.) 8°.

Re, E. Qualche nota sul tipo dell' ebreo nel teatro popolare italiano Torino 1912. Loescher. (16 S.) 8°.

Rengarten, Robert. Der ewige Jude. Schauspiel. Frei bearb. nach Eugen Sue. Berlin-Friedenau 1912. K. Fischer. (85 S.) 8°.

Roy, Kristina. Die Königin von Saba. Lots Weib. Ein Zeitbild. Striegau 1912. Urban. (46 S.) kl.-8°. (Urban's christl. Volksbücher Nr. 69.)

Runge, Fritz, Jud Süß. Ein Schauspiel. Frankfurt a. M. 1912. Kauffmann. (154 S.) 8°.

Schachtel, Hugo. Zionistisches Merkbuch. Berlin. Jüdischer Verlag. 3. Aufl. (91 S.) 16°. (Hrsg. vom Aktions-Komité der zionistischen Organisation.)

Schalom-Alechem [S. Rabinowitsch.] כתבים. Ausgewählte Schriften. II. Bd. בתריאלים, die Kasrieler, humoristische Erzählungen. Warschau 1911. Verlag Haschachar. (155 S.) 8°.

III. Bd. מנחם מנדל בעל התלומות. Menachem, der Träumer. Roman. ibid. 1912. (183 S.) 8°.

Schick, B. ולהצדיק צדיק. Verteidigung seines Vaters gegen die Angriffe des Rabbiners Mordochai Loeb Winkler. Nagy-Szombat. 1912. 8°.

Schüler, Alex. Der Rassenadel der Juden. Der Schlüssel zur Judenfrage. Berlin 1912. Jüdischer Verlag. (58 S.) gr.-8°. (Die jüdische Gemeinschaft. Reden u. Aufsätze über zeitgenössische Fragen des jüdischen Volkes.)

Stauff, Ph. Deutsche Judennamen. Zusammengestellt nach Verzeichnissen jüd. (Religions)-Behörden. Hrsg. im Auftrage des deutschvölk. Schriftsteller-Verbandes. Berlin-Lichterfelde 1912. K. G. Th. Scheffer. (X, 49 u. III S.) gr.-8°. (Denkschrift des deutschvölkisch. Schriftsteller-Verbandes. Bd. 1.)

Steinberg, Jeh. כל כתבי יהודה. Gesammelte Schriften. Posthume Ausgabe. Bd. III. 4 Erzählungen u. Romane. Krakau, Verlag Moria Odessa 1911. (205 S.) 8°. Bd. IV enthält: 1) מסורי חסידים, 17 Erzählungen. 2) שיחות חסידים, 25 Gespräche. 3) אגרות לנדולים, 7 Märchen für Erwachsene. Anhang: בעיר וביער, 215 Fabeln, davon 30 zum ersten Male veröffentl. Odessa 1912. Verlag Moria. (196 u. 100 S.) 8°.

Taschenbuch, Weimarer historisch-genealoges, d. gesamten Adels jehudäischen Ursprunges. Aufsammlung all der im Mannesstamme aus jüd. Geblüt, d. h. aus dem echt orientalischen Rassentypus der [eigentlich unrichtig Israeliten genannten] Juden und Hebräer hervorgegangenen Adelsfamilien von einst u. jetzt, ohne sonderliche Ansehung ihrer eventuell derzeitigen christlichen Konfession oder etwaige Blutzumischung durch Einheirat arischer Frauen, vom Rassenstandpunkte aus besehen. (Semigotha) 1. Jahrgang. Weimar 1912. Kyffhäuser-Verlag. (LXIII, 584 S. m. 1 Bildn.) 16°.

K. H. Statistisches zur modernen Judenfrage. 2. Aufl. Warnsdorf 1912. A. Opitz. (73 S.) 16°.

Wallfisch, J. H. Musik u. Religion, Gottesdienst u. Volksfeier. Von Paul Kleinert, Referat u. Kritik. (19 S.) 1911. (Heft 41 aus: Musikalisches Magazin. Abhandlung über Musik u. ihre Geschichte, über Musiker u. ihre Werke. Hrsg. Rabich. Langensalza. Beyer u. S. 8°.)

Wengeroff, P. Memoiren einer Großmutter. Bilder aus der Kulturgeschichte der Juden Rußlands im 19. Jahrhundert. 1. Bd. Mit einem Geleitwort von Gust. Karpeles. 2. durchgeseh. Aufl. Berlin 1912. M. Poppelauer. (VIII, 210 S. m. Bildnis.) 8°.

Zionistisches Abc. Lexikon der jüdisch-nationalen Bestrebungen. Berlin. Jüd. Verlag.

Zlocisti, Theodor. Am Tor des Abends. Lieder vom Heimweg. Berlin 1912. Jüd. Verlag. (VIII, 76 S.) 8°.

Zollschan, Ign. Das Rassenproblem unter besond. Berücksichtigung der theoretischen Grundlagen der jüdischen Rassenfragen. 3. Aufl. Wien 1912. Braumüller. (XLVI, 512 S.) gr.-8°.

Unberechtigter Nachdruck aus dem Inhalt dieser Zeitschrift ist untersagt.

Für die Redaktion verantwortlich: Dr. M. BRANN in Breslau.

Druck von Adolf Alkalay & Sohn in Preßburg.

BINDING SECT. MAR 26 1971

DS
101
M6
Jg.58

Monatsschrift für Geschichte
und Wissenschaft des
Judentums

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY